SARAH B. POMEROY

Diosas, rameras, esposas y esclavas

MUJERES EN LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA



Maqueta: RAG

1.ª edición: 1987
2.ª edición: 1990
3.ª edición: 1999

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 91 806 19 96
Fax: 91 804 40 28
ISBN: 84-7600-187-8
Depósito legal: M. 16.407-1999
Impreso en MaterPrint, S. L.
Colmenar Viejo (Madrid)

A la memoria
de John Day

CUADRO CRONOLOGICO

(Muchas fechas son aproximadas)

(Fechas a. C.)			Grecia
EDAD DEL BRONCE	3000	1184	Fecha tradicional de la caída de Troya
	1200		Caída de Micenas
EDAD BARBARA		1000-900	Cerámica protogeométrica
		900-700	Cerámica geométrica
	800		Alfabeto fenicio
			Homero
		700	Hesíodo
EDAD ARCAICA			Simónides
			Safo
		594	Gobierno de Solón
		545-510	Tiranía de Pisístrato
	500		
		490-479	Guerras Persas
		458	Esquilo, «La Orestíada»
		451-450	Leyes de Pericles sobre ciudadanía
		441	Sófocles, «Antígona»
			Aspasia
		431-404	Guerra del Peloponeso
		411	Aristófanes «Lisístrata»
EDAD CLASICA		405	Muerte de Eurípides
		459-380	Lisias
		429-347	Platón
		428-354	Jenofonte
			Demóstenes, Aristóteles
	«regnum»	359-336	Filipo II de Macedonia
			Praxiteles «Venus de Cnido»
	«regnum»	336-323	Alejandro
	323	316	Muerte de Olimpia

(Fechas a. C.)

EDAD HELENISTICA		270	Muerte de Arsínoe II
	30	30	Muerte de Cleopatra VII
			Roma
	753	753	Fecha tradicional de la fundación de Roma por Rómulo
EDAD ARCAICA	509	509	Expulsión de los reyes, fundación de la República
		493	Culto de Ceres en el Aventino
		451-450	Fecha tradicional de las XII Tablas
		264-241	Primera Guerra Púnica
REPUBLICA		234-149	Catón el Viejo
		218-201	Segunda Guerra Púnica
		195	Revocación de la Ley
		169	Ley Voconia
		133	Tribunado de Tiberio Graco, comienzo de cien años de discordias civiles
		106-43	Cicerón
		95-46	Catón el Joven
ULTIMA REPUBLICA		84-54	Catulo
		70-19	Virgilio
			Propercio, Tibulo, Sulpicia, Livio
		44	Asesinato de Julio César
		43 a. C.-17 d. C.	Ovidio
		42	Oración de Hortensia
		31	Derrota de Antonio y Cleopatra en Actium
	«regnum»	27 a. C.-14 d. C.	Augusto (después conocido como Octavio)

(Fechas d. C.)

	«regnum»	14-37	Tiberio
		29	Muerte de Livia, viuda de Augusto Valero Máximo
	«regnum»	37-41	Cayo (Calígula)
	«regnum»	41-54	Claudio
		50-120	Plutarco
	«regnum»	54-68	Nerón
		59	Asesinato de Agripina, madre de Nerón
		61-112	Plinio el Joven

(Fechas d. C.)

	«regnum»	69-79	Vespasiano
	«regnum»	79-81	Tito
		79	Destrucción de Pompeya y Herculano
	«regnum	81-96	Domiciano Tácito Juvenal
IMPERIO	«regnum»	96-98	Nerva
	«regnum»	98-117	Trajano Sorano
	«regnum»	117-38	Adriano (esponsa, Sabina) Apuleyo
	«regnum»	138-61	Antonino Pío (esposa, Faustina la Vieja) Aulio Gellio
	«regnum»	161-80	Marco Aurelio (esposa, Faustina la Joven)
IMPERIO	«regnum»	180-92	Cómodo
	«regnum»	193-211	Septimio Severo
	«regnum»	211-17	Caracalla
		217	Muerte de Julia Domna
	«regnum»	218-22	Heliogábalo
		222	Muerte de Julia Soaemia
	«regnum»	222-35	Severo Alejandro
		226	Muerte de Julia Maesa
	«regnum»	285-305	Diocleciano
	«regnum»	306-37	Constantino
	«regnum»	527-65	Justiniano

INTRODUCCIÓN

Concebí este libro cuando me preguntaba qué es lo que hacían las mujeres mientras los hombres actuaban en todas las áreas en las que los erúditos clásicos han puesto siempre especial énfasis. La arrolladora preferencia, antigua y actual, por la historia política y militar, sumada a la habitual fascinación de la historia intelectual, ha obscurecido el papel de aquellas personas que estaban excluidas por el sexo o la clase social de la vida política e intelectual de sus sociedades.

La «gloria de la Atenas clásica» es un lugar común en la tradicional aproximación a la historia de Grecia. La producción intelectual y artística de Atenas fue, hay que admitirlo, deslumbrante. Pero raramente ha habido una discrepancia tan grande entre los logros culturales que una sociedad ha podido ofrecer y la participación de las mujeres en esa cultura. ¿Oyó alguna vez Jantipa los diálogos de Sócrates sobre la belleza y la verdad? ¿Cuántas mujeres leyeron realmente las historias de Heródoto y de Tucídides? ¿Qué hacían las mujeres en vez de esto? Y lo que es más importante, ¿por qué parecía ser tan importante para los atenienses el establecer una diferencia tal entre la cultura de los hombres y la de las mujeres? Cuando las diosas paganas eran, a su manera, tan poderosas como los dioses, ¿por qué el estatus de las hembras humanas era tan bajo?

La «grandeza de Roma» es otro axioma de la historia antigua. La visión de la historia de Roma ha tendido siempre a destacar la actuación política de la sociedad de los varones, que había ganado y gobernado un imperio. Las mujeres romanas, en la práctica, no estaban excluidas de la participación en la vida social, política y cultural en el mismo grado que las griegas, aunque la opinión dominante de los eruditos, de que finalmente algunas mujeres romanas fueron emancipadas, necesita revisión. En comparación con las mujeres de Atenas, algunas mujeres romanas parecen estar amplia-

mente liberadas pero jamás la sociedad romana animó a las mujeres a que se dedicaran a las mismas actividades que los hombres de su misma clase social.

Este libro abarca un período de más de quince siglos. La sección de los Griegos comienza con las leyendas y la mitología de la Edad del Bronce que rodean la caída de Troya, tradicionalmente fijada en el año 1184 a. C., y prosigue a través de la Edad Bárbara y el período Arcaico al mundo Clásico del siglo V a. C. y el período Helenístico. El período Romano cubre la República y la transición al Imperio con el advenimiento de Augusto en el año 31 a. C., y termina con la caída de Constantino en el 337 d. C., pero se centra en el final de la República y principios del Imperio. Mi deseo es escribir una historia social de la mujer durante los siglos que abarcan los mundos griego y romano. No existe en inglés ningún libro que trate en forma comprensible este tema.

He tenido que tomar difíciles decisiones en cuanto a cuales eran las fuentes antiguas más apropiadas para su utilización en este estudio. La evidencia disponible es arqueológica y literaria.

Los testimonios literarios presentan graves problemas para el historiador social. Las mujeres están presentes en casi todos los géneros de la literatura clásica, aunque a menudo los autores propenden a distorsionar la información. Junto con unos pocos retazos de poesía lírica, el resto de la literatura de la antigüedad clásica fue toda escrita por hombres. Además, hay tintes de misoginia en gran parte de la literatura antigua. Los diferentes géneros de la poesía antigua varían en cuanto a relevancia para el historiador social.

¿Cuántos de los satíricos o de los amantes rechazados que se deshacen en poesías elegíacas sobre la mujer podrían ofrecer una evidencia aceptable para el historiador moderno? Creo que es también necesario evitar conclusiones definitivas sobre la mujer griega del período Clásico a partir de las descripciones de las heroínas de la Edad del Bronce en la tragedia griega. Las tragedias han sido examinadas de modo que suministrasen evidencias para las actitudes de ciertos poetas hacia las mujeres —en ellas el poeta revela sus ideales y fantasías respecto hacia las mujeres— pero las tragedias no pueden ser utilizadas como una fuente imparcial para interpretar la vida de una mujer de tipo medio. La comedia griega, por otra parte, tanto la clásica como la helenística, muestra gentes ordinarias más bien que héroes y heroínas, por lo que constituye una fuente más importante para el historiador social.

Entre autores en prosa, historiadores, biógrafos y oradores se encuentra la más sólida y extensa información sobre la mujer. Aunque Heródoto y Tucídides constituyen fuentes pobres sobre las vidas de las mujeres griegas, historiadores posteriores y biógrafos se encuentran a menudo fascinados por las actividades y personalidad de mujeres famosas. Por supuesto, muchos historiadores antiguos, influenciados por su ideal femenino, se entregan a amargas diatribas sobre las mujeres reales que están describiendo. Los numero-

sos discursos que sobreviven de la antigüedad suministran también un valioso material acerca del papel de la mujer y su estatus legal, aunque, por supuesto, tengan cierta predisposición polémica. Finalmente, los escritos de antiguos filósofos son muy útiles, ya que la mayor parte de ellos proponen puntos de vista morales sobre mujeres enraizadas en la sociedad de su tiempo, bien los acepten o los rechacen. Además de la historia, biografía, oratoria y filosofía, por lo que respecta al período romano existen extensas colecciones de textos legales y comentarios jurídicos. La literatura latina, las cartas de Cicerón y Plinio son fructíferas fuentes en cuanto a las vidas privadas de las mujeres dentro de sus clases sociales.

La historia antigua ha sido básicamente, en un grado considerable, el estudio de una clase dirigente. Las mujeres de las que tenemos conocimiento a través de la literatura de la antigüedad son en su mayor parte las que pertenecían o estaban asociadas con los grupos de élite de la sociedad, por su poder o su intelecto. Debe también tenerse en cuenta que existe mucha más información disponible sobre mujeres que fueron famosas, tanto por su bondad como por su maldad. Me ha parecido que mi tarea era la de examinar la historia de todas las mujeres y evitar el poner especial énfasis en las clases superiores y en su literatura. No existe mucho material utilizable pero he sido muy auxiliada, en cuanto a los romanos se refiere, por la reciente publicación de varios trabajos eruditos de historiadores que incluyen mujeres y gentes de las clases más bajas en sus estudios.

Son muy útiles para la reconstrucción de la vida privada de la mujer las evidencias que ofrecen las bellas artes, escultura, vasos pintados, frescos y figuras femeninas en tumbas y medallas, así como los objetos usados por la mujer —por ejemplo, ornamentos, utensilios de cocina, telares y muebles. Evidencias escritas que no podrían clasificarse como literatura pueden ser halladas en los «graffiti» de viejos edificios así como en inscripciones de antiguos monumentos. Los documentos escritos en papiros son una de las fuentes principales para el estudio de aspectos legales, económicos y sociales de la vida de las mujeres en las épocas griegas y romana. Aunque la mayor parte de los papiros existentes proceden de Egipto, estos textos recogen las actividades de las mujeres griegas, romanas y egipcias que vivían en dicha región. Entre los papiros hay cartas, documentos legales, oraciones, y hechizos escritos por y para mujeres. Estos textos son los equivalentes de las cartas y diarios que han constituido las fuentes principales para reconstruir las vidas de las mujeres en épocas posteriores.

Es necesario que hoy se escriba la historia de las mujeres de la antigüedad, no sólo porque es un aspecto legítimo de la historia social, sino porque el pasado ilumina problemas contemporáneos en las relaciones entre hombres y mujeres. Aun cuando la tecnología científica y las perspectivas religiosas distingen claramente la cultura antigua respecto a la moderna, es muy significativo el dato de la

consistencia con la que algunas actitudes hacia las mujeres y los papeles desempeñados por éstas en la sociedad occidental han perdurado a través de los siglos.

Originariamente, el libro fué planeado como algo más definitivo, pero a medida que comenzaba a escribirlo me daba cuenta, cada vez más, que la mayor parte de las referencias de la época clásica no incluían a las mujeres en su panorama. Por ejemplo, en los trabajos más importantes del historiador social M. I. Rostovtzeff («Historia social y económica del Imperio Romano» e «Historia social y económica del Mundo Helenístico»), vemos como ha elaborado índices que no contienen mención alguna respecto a las «mujeres». Su total ceguera para las mujeres le condujo a absurdos tales como decir que en Grecia sólo había dos clases no emancipadas: los residentes extranjeros y los esclavos (1). Esta última observación aparece en una corta historia de Grecia y fue mantenida cuando el libro fue revisado por E. J. Bickerman en 1962. Es obviamente imposible, en un solo libro, llenar todos los fosos en la historia de la mujer de los tiempos antiguos. Por supuesto, el tratar de hacerlo sería minimizar el asunto.

En la historia antigua hay algunas evidencias. Estamos tratando de componer un «puzzle» en el que faltan varias piezas. De un período en el que la historia de los hombres es obscura, se desprende, naturalmente, que la documentación sobre las vidas de las mujeres será todavía más fragmentaria. En cuestiones sobre las que hay un debate substancial —por ejemplo, el estatus de las mujeres en la Atenas clásica— he tratado de presentar la evidencia y las variadas interpretaciones de otros eruditos; he tratado también de conseguir indicar las razones de estas divergencias de opinión. Pero en temas en los que la evidencia, a mi juicio, es insuficiente para justificar la adopción de un punto de vista y el rechazo de otro, he procurado abstenerme de indicar una preferencia y de argumentar a su favor. Así, muchas de las conclusiones expresadas en este libro son más una mera tentativa de lo que muchos lectores desearían.

He tratado de dar una cierta guía a los lectores interesados en la historia de las mujeres que no son investigadores del mundo clásico. Las notas se han reducido al mínimo, pero para el beneficio de los clasicistas hay una documentación muy limitada sobre temas sujetos a controversia. Todas las traducciones, excepto las atribuidas a terceros, son mías. Los lectores que quieran consultar los textos antiguos completos de los que se han extractado algunos pasajes pueden encontrar traducciones de la mayor parte de los autores griegos y latinos en la «Loeb Classical Library», o en las series publicadas por la Harvard University Press, en las que, cuando es necesario, se hace constar la línea y el número de la sección del texto griego o latino. Un lector interesado puede dedicarse a ulteriores

(1) M. I. Rostovtzeff, «Grecia», p. 176.

investigaciones consultando ediciones anotadas de los antiguos autores, usando las líneas o los números de sección en las ediciones Loeb como una guía.

La confección del presente libro comenzó como un curso de conferencias para estudiantes en el Hunter College. Estoy muy agradecida a mis estudiantes, de los que durante años he obtenido una gran dosis de útil crítica. Ellos me han forzado contínuamente a contemplar un gran número de temas con una mirada fresca e inédita.

Debo mi agradecimiento al «American Council of Learned Societies», la Fundación Ford, la «National Endowment for the Humanities» y la «Nooney Fund of Hunter College» por la ayuda financiera que ha facilitado la terminación de este libro. También agradezco a la «Fondation Hardt pour l'etude de l'antiquité Classique» su hospitalidad durante el verano de 1974. Por supuesto, las conclusiones, opiniones y otras manifestaciones hechas en este libro son únicamente las de autor.

Este estudio cubre un largo período de la historia y un amplio abanico de temas. Agradezco haber podido discutir muchos de estos temas con otros eruditos, aunque no debiera suponerse que todos estaban de acuerdo con mis puntos de vista. Me gustaría darle las gracias a J. P. Sullivan por haber leído mi manuscrito íntegro; a Froma Zeitlin por haber leído los capítulos sobre mitos, religión y literatura de Atenas; a Willian V. Harris, W. K. Lacey y Martin Ostwald por haber leído los referentes a las mujeres griegas; a Susan Treggiari por la lectura del Capítulo IX y a Robert A. Palmer por la de los referentes a Roma. He disfrutado también con la utilización de la incomparable colección de diapositivas de mi colega Claireve Granjouan. Debo también expresivas gracias a Judith Peller Hallet, Marylin Arthur, Flora Levin y Robert Roland por la traducción de algunos pasajes que aparecen en el libro. Quedo en deuda con Beverly Colman y Christopher Kupping de «Schocken Books» por haber editado el presente libro.

Finalmente, debo dar las gracias a mi marido y a mis hijos por su apoyo. Sin ellos mi vida como investigadora hubiera sido de una soledad completa.

I

DIOSAS Y DIOSES

La mitología clásica ofrece el primer vislumbre de las relaciones hombre-mujer en la civilización griega. Los mitos no son mentiras, lo que ocurre es que a menudo los hombres intentan imponer un orden simbólico en el universo. Algunos mitos son tan antiguos que no tienen fecha conocida, y nos sentimos acuciados por la cuestión de si las mujeres pudieron haber participado en su creación. Estos mitos, desarrollándose a partir de hechos históricos reales fueron más tarde relatados y sistematizados por los poetas. Una investigación sobre cómo los mitos nacen y su relación con realidades externas y psicológicas constituye un preludio esencial a la historia de las mujeres, pues los mitos del pasado moldean las actitudes de generaciones sucesivas y más sofisticadas y preservan la continuidad del orden social (1). Por lo tanto, comenzamos con los mitos relativos a las mujeres, tanto a las mortales como a las divinas.

LA GENEALOGÍA DE LOS DIOSES

Puesto que Homero, el más antiguo poeta griego conocido, no se ocupa con gran extensión de las generaciones de dioses que precedieron al imperio del Zeus Olímpico para obtener información acerca de ellos, hemos de atenernos a los trabajos de otro poeta ligeramente posterior, Hesíodo. Hesíodo fue un austero y amargo poeta, un granjero que vivía en Beocia, aproximadamente 700 años antes de Cristo. Sus puntos de vista sobre los dioses y sobre la humanidad no sólo debieron conformar sino, probablemente, corres-

(1) Las materias objeto de la mitología son vastas y pueden ser interpretadas bajo diversos punto de vista, tradicionales e iconoclastas. Una valiosa guía para la bibliografía de la mitología es la de John Peradotto, «Classical Mythology». Para una posible interpretación psicoanalítica de algunas de las materias, véase «The Glory of Hera», de Philip Slater.

ponderse con las ideas mantenidas por el pueblo como conjunto, y así, la «Teogonía» se convirtió en la versión griega, comunmente aceptada de la evolución divina. Hesíodo detalla la progresión divina a partir de generaciones dominadas por hembras, caracterizada por cualidades emocionales naturales y terrestres, hacia la monarquía superior y racional de Zeus Olímpico. No está claro si tal evolución corresponde a un cambio histórico en la religión griega, desde el énfasis en la adoración a las divinidades femeninas al puesto en el culto a las divinidades masculinas, aunque mucho ha podido decirse posteriormente sobre tal hecho. Es muy probable que la misoginia fuera uno de los varios factores que motivaron a Hesíodo para organizar, en las antiguas generaciones, aquel cortejo de oscuras y dañinas divinidades y sus monstruosas descendencias que habrían de ser derribadas por el civilizador Zeus.

Gea es la primera diosa reinante sobre la tierra. Sus hijos son esencialmente deificaciones de diversas características del mundo físico, aunque los mayores incluyen algunos de los más espantosos monstruos que pueblan la mitología. Urano, el marido de Gea —que es también su hijo— odia a los suyos, así que los esconde profundamente en el interior de Gea. Ella, entonces, persuade a su hijo Crono de que castre a su padre con una hoz.

La misma historia se repite en la siguiente generación de diosas, cuando el Rey Crono devora a los hijos que había tenido con Rea, hija de Gea. Finalmente, ayudada por Gea, Rea empuja a su hizo Zeus a derrocar a su padre.

Zeus puso fin a los sucesivos derrocamientos de reyes por conspiraciones de esposas e hijos. Estableció en el Olimpo un gobierno patriarcal. Zeus introduce un orden moral y cultural engendrando las Horas, los Moiras, las Musas y las Gracias. Pero niega el poder a las mujeres, obviando su único reconocimiento hacia ellas como portadoras de hijos cuando da nacimiento a Atenea a través de su cabeza y a Dionisio de su muslo.

La subordinación de Zeus al poder de la mujer pone de manifiesto la particular antipatía de Hesíodo hacia las mujeres. Este punto de vista está claramente expresado en la historia de la creación de la primera mujer, Pandora (2). Su nombre es ambíguo. Puede significar «donadora de todos los presentes», pues se la representa con un aspecto de benevolente fertilidad, o bien, «recipiente de todos los dones». Hesíodo escoge la segunda interpretación con objeto de atribuir a la primera mujer las desdichas de la humanidad.

> «Y cuando Zeus nos dió calamidades, el castigo
> por otorgar el fuego a otros dioses y a los hombres,
> nos trajo a la mujer tocada con los adornos de Atenea.

(2) Sobre Pandora véase «Pandora's Box», de D. y E. Panofsky; para una interpretación de Pandora distinta de la mia, véase «Hesiod: How Much a Male Chauvinist?», de Frederick Brenk.

El asombro invadió a los dioses y a los hombres
al ver la trampa, algo vano y fútil para el hombre.
Pero de ella surgió la raza femenina,
la fatal raza, la ralea del género femenino.
Gran dolor para los hombres que con ellas viven.
Compañero en hartura no es cruel necesidad
como en las colmenas las abejas
alimentan los zánganos, socios en malas artes.
Y a lo largo de todo el dia, hasta que se pone el sol,
van y vienen bulliciosas, construyendo blancos panales,
mientras que las que se quedan dentro de las colmenas
se llenan sus barrigas con el trabajo de los otros.
Así son las mujeres, una maldición para los hombres
—como Zeus ordenó— socios en perversos hechos.
Por la donación del fuego nos condenó a tal calamidad.

Entonces, airado, habló Zeus, recolector de nubes:
"Prometeo, el más sagaz de todos,
has robado alegremente el fuego y me has engañado,
lo que dolor para tí y para los hombres por venir.
Pues les dí un fuego pernicioso, y todos ellos
alegrarán sus corazones abrazando esta sucia cosa".
El padre de los hombres y de los dioses habló y se rió
[a continuación.
Ordenó al afamado Hefesto apresurarse:
Mezcla tierra con agua, añade una voz humana
y fortaleza, un rostro de diosas inmortales,
la figura de una doncella, deseable y hermosa.
Atenea la enseñará las artes de tejer,
y Afrodita ungirá su cabeza de gracia
y de doloridos anhelos, y cuidará de esculpir sus miembros.
Para añadir una mente de zorra y un astuto proceder
Zeus ordenó a Hermes, asesino de Argos.
Los dioses obedecieron al gran Zeus, hijo de Cronos.
El renombrado Hefesto modeló con barro
una imagen de doncella pudorosa, como Zeus ordenó.
Atenea, la de los ojos grises, la vistió.
Las Gracias adornaron su cuerpo
con dorados collares, y como corona
las bellas Estaciones de rubios cabellos
trenzaron las flores de la primavera.
En su pecho el heraldo, asesino de Argos,
puso mentiras, pervertidas palabras y taimadas conductas,
como el tronante Zeus había ordenado. Una voz
le ofreció el heraldo de los dioses, y luego un nombre,
Pandora (pues todos los dioses del Olimpo
donaron un presente) —un dolor para los afanados
[hombres.» (3)

(3) Hesíodo, «Teogonía», vv. 585-602; «Trabajos y días», 53-82.

Pandora puede ser comparada con la tentadora Eva, y la caja que abrió puede ser una metáfora referida al conocimiento carnal de la mujer, fuente para el hombre de todos los males.

LOS OLÍMPICOS

Con el derrocamiento del padre de Zeus, los Olímpicos tomaron el poder. Esta familia antropomórfica incluía cinco importantes diosas: Atenea, Artemisa, Hestia, Afrodita y Hera. En muchos aspectos estas mujeres inmortales se parecían a sus contrapartidas humanas, excepto, por supuesto, en que las divinidades no envejecían ni morían. Tanto la literatura como las artes plásticas mostraban que las diosas eran claramente diferentes unas de otras en sus funciones, apariencia, personalidad y en sus relaciones con los hombres, mortales e inmortales.

La más compleja de las diosas es Atenea (la Minerva romana). Sus actividades se encuentran mejor documentadas que las de las otras diosas, y juegan un importante papel en las obras de Homero y en el arte y la literatura de la ciudad cuyo nombre es derivación del de la diosa, ciudad que poseyó el más rico legado de Grecia. Atenea es una mujer masculina; en cierto modo podría ser etiquetada como andrógina. Es mujer en apariencia asociada a las labores femeninas y a la fertilidad del olivo, pero muchos de sus atributos han estado tradicionalmente asociados a los hombres. Es la diosa de la sabiduría, considerada una cualidad masculina por los griegos. Es también una diosa guerrera, protectora de la ciudad, armada con escudo, lanza y casco. Por ello, es la patrona de gran número de guerreros y héroes mortales. Algunas veces, se viste como un hombre para facilitar los contactos personales con sus favoritos; así, se apareció a Ulises y sus aliados:

> «Atenea, hija de Zeus, vino hacia ellos, haciéndolo bajo la apariencia de Mentor, en aspecto y en voz. Al verla Ulises se alegró y le dio la bienvenida, diciendo: "Mentor, defiéndeme, recuerda a tu querido amigo que tanto hizo por tí. Ambos éramos muchachos entonces". Estas fueron sus palabras, pero él sospechaba que se estaba dirigiendo a la diosa guerrera Atenea» (4).

Atenea es el arquetipo de la mujer masculina, que siempre tiene éxito en lo que es esencialmente el mundo del hombre pero a costa de negar su propia feminidad y sexualidad (5). Así, Atenea es virgen, y lo que es más, una virgen nacida no de una mujer sino de un hombre. Cuando su madre estaba encinta de ella, Zeus se la tragó, y a su debido tiempo, a un golpe del hacha de Hefesto na-

(4) Homero, «La Odisea», 22.205-10. Cf. 1.105; 2.401.
(5) Helene Deutsch, «The Psycology of women», p. 292.

ció Atenea, ungida como diosa de la sabiduría, surgiendo de la cabeza de Zeus, perfectamente armada y profiriendo su grito de guerra. Porque nació de un hombre, Atenea puede afirmar que el padre es el verdadero progenitor de cualquier criatura. Esta creencia se encuentra reforzada por el nacimiento de Afrodita (la Venus romana), quien, según Hesiodo, nació de la espuma del mar procedente de los genitales castrados del dios del cielo Urano. En este antagonismo hombre-mujer, relatado en lenguaje épico y trágico, Atenea siempre toma partido por el macho, aunque se insinúe que fue ella la que motivó la virtud de Penélope (6).

Como protectora de la industria ateniense, Atenea preside las artes y los oficios, compartiendo su mando con su medio-hermano Hefesto. En esta esfera, que comprende más bien el conocimiento práctico que el pensamiento abstracto, ella puede relacionarse tanto con hombres como con mujeres. La destreza femenina en el hilado y el tejido puede ser atribuida a la intervención de Atenea.

En contraste con la sociable Atenea, Artemisa (la Diana romana) es una cazadora diestra en el uso del arco. Prefiere emplear su tiempo en la montaña y en los bosques, junto a los animales salvajes, lejos de la compañía de hombres y dioses. (Atalanta y las Amazonas son contrafiguras mortales de Artemisa. Atalanta estuvo expuesta a morir cuando niña porque su padre deseaba un hijo, y fue criada en los bosques por una osa. Fue una cazadora que se unió a los hombres en expediciones legendarias y que utilizó diversos ardides para evitar el casarse aunque, finalmente, se rindió a un pretendiente que era ayudado por Afrodita). Las Amazonas veneraban a Artemisa y se parecían a ella. Tanto la diosa como las amazonas llevaban cortas túnicas, eran arqueras y evitaban la compañía de los hombres. Una excepción al principio de Artemisa de esquivar a los hombres mortales fue el caso de Hipólito, hijo de la amazona Hipólita. Hipólito fue un devoto de Artemisa, no sólo por la influencia de su madre sino especialmente por que la castidad no se encontraba normalmente entre las divinidades masculinas. Para los griegos, la castidad era una virtud pero sólo en las mujeres. Así, un joven como Hipólito, que valoraba la castidad, estaba forzado a venerar esta cualidad en una divinidad hembra.

En sus relaciones con los humanos, Artemisa tiene que ver de forma principal con las mujeres, especialmente en los aspectos físicos de sus ciclos vitales, incluyendo la menstruación, crianza de los niños y muerte, por muy contradictorio que pueda parecer el asociar todo ello con una virgen. (Esto es mencionado también como la razón del fin de la vida de una mujer; cuando la muerte le llega de repente a una mujer, se solía decir que había sido herida por Artemisa). La Artemisa de la Grecia clásica probablemente evolucionó a partir de una diosa madre primitiva, y tanto ella como su hermana Atenea fueron consideradas vírgenes porque nunca se

(6) Homero, «La Odisea», 1.275-78; 13, 379-82.

sometieron a un matrimonio monógamo. Más bien, como conviene a una diosa madre, disfrutaron de muchos consortes. Su rechazo del matrimonio, sin embargo, fue mal interpretado como virginidad por generaciones sucesivas de hombres que relacionaban la pérdida de la virginidad sólo con el matrimonio convencional. Por otra parte, como diosa madre o como virgen, Artemisa era dueña del control de sí misma; su falta de una conexión permanente con un hombre a través de una relación monógama es la piedra clave de su independencia.

La tercera diosa virginal del Olimpo es Hestia (Vesta para los romanos), hermana de Zeus. Fue

> una reina cortejada por Poseidón y por Apolo. Pero siempre se mostró reacia al matrimonio y lo rehusó tenazmente. Tocando la cabeza de Zeus, ella, la diosa resplandeciente, pronunció solemne juramento que, ciertamente ha sido considerado como promesa de que deseaba ser virgen por siempre. Zeus la concedió un alto honor en vez del matrimonio, y conserva siempre un sitio en el centro más suntuoso y rico del hogar. En todos los templos de los dioses tiene un lugar de honor, y entre los mortales conserva un lugar preferente entre las diosas. (7)

Hay un cierto mito en relación con Hestia, pues fue el arquetipo de la solterona, prefiriendo la paz del corazón a los tumultuosos banquetes y los enredos amorosos de los otros habitantes del Olimplo. Además, a amenudo es presentada en las artes plásticas, en vez de con una concepción antropomórfica, como una llama viviente.

La cuarta e importante diosa, Afrodita (Venus, para los romanos), representaba la belleza física, el amor sexual y la fertilidad. De acuerdo con Hesíodo, ella, como Atenea, nació de un hombre, no de una mujer. Su origen, los órganos sexuales y el mar —sugerencia de un fluido amniótico— coloca la figura de Afrodita como un símbolo de fertilidad (8).

Buena parte de la seducción de Afrodita se basa en su carácter frívolo y engañoso, lo que constituye la esencia del atractivo sexual en las mujeres. Así, estos atributos se encuentran en Pandora y en Helena, ambas favoritas de Afrodita. Ella, la diosa más bella, se casó con el más feo de los inmortales, el cojo Hefesto. Posiblemente, esta desafortunada unión le dio a ella una excusa para su infidelidad marital. De todas las diosas, solamente Afrodita fue adúltera, una indiscreción considerada escasamente censurable en una diosa del amor que está consagrada a las prostitutas.

Los romanos trazaron la descendencia de sus gobernantes a partir del hijo de Venus (o Afrodita). En las discusiones filosóficas sobre la naturaleza del amor, en «El Banquete» de Platón, se dice

(7) «Himno Homérico 5»: «A Afrodita», pp. 24-32.
(8) «Teogonía», pp. 188-92.

que Afrodita tiene una naturaleza dual (9). Afrodita Urania, nacida de Urano sin intervención de mujer, que representa el amor intelectual, no físico. Y la Afrodita Pandemos, que se dice creada por la unión de Zeus y la diosa del cielo Dione y que era la patrona de las prostitutas, representando el amor común y vulgar. El amor vulgar podía ser heterosexual u homosexual, pero el amor intelectual sólo podía encontrarse en una relación entre dos hombres. La dicotomía entre estas dos clases de amor pervivió a través del Neoplatonismo del Renacimiento hasta el presente. Al final del Renacimiento, el concepto del amor intelectual acabó aplicándose también a las relaciones heterosexuales.

Hera (la Juno romana), reina de los dioses, es una mujer madura casada con su hermano Zeus. Zeus y Hera eran dioses de la fertilidad. Zeus como tal divinidad, ejercía la prerrogativa patriarcal de las relaciones promíscuas y engendró numerosos descendientes. Hera, aunque creó a las otras diosas de la fertilidad de su generación —Demeter y Afrodita— sólo tuvo cuatro hijos. Las hijas de Hera fueron, la incolora Hebe, escanciadora de los dioses, e Ilitía, diosa de los nacimientos. Sus hijos fueron más interesantes, aunque notoriamente faltos de cualidades celestiales. Ares es estúpido y sanguinario, un dios de la guerra que realmente disfrutaba con el derramamiento de sangre (distinto a la diosa de la guerra, Atenea, mucho más civilizada). Este Ares es el producto de Zeus y Hera, emblema de la belicosa naturaleza de tal unión.

La dominación de Zeus sobre Hera, como sobre el resto de las divinidades, es una amenaza constante. Hera —como la hermana de su marido— es su igual, y nunca fue totalmente subyugada. Muy lejos de la omnipotencia, Zeus es frecuentemente afectado y decepcionado por hembras como Afrodita y Tetis, y sobre todo por Hera. Según Hesíodo, cuando Zeus dio nacimiento a Atenea, haciéndola surgir de su propia cabeza, Hera, por celos, engendró, partenogenéticamente, a Hefesto. Lo patético de su rebelión se demuestra por el hecho de que Hefesto es un bufón, y el único lisiado de todos los Olímpicos. Homero, por otra parte, relata que Zeus arrojó del cielo a Hefesto porque éste tomó el partido de su madre en su disputa con Hera; o bien, inconsecuentemente, que Hera había expulsado a su hijo porque tenía vergüenza de su deformidad (10).

Hera no sólo persigue a su propio hijo; es tambíen una perversa madrastra. Es contínuamente hostil a las amantes de su marido —a menudo jóvenes vírgenes— y a su progenie. Sus víctimas incluyen a Hércules, Dioniso, Io, Calisto y Leto.

Los mitos describen el propio matrimonio de Hera como una especie de guerra permanente, con breves intermedios en la cama,

(9) Platón, «El Banquete», 180D-81.
(10) Hesíodo, «Teogonía», pp. 929-32; Homero, «La Ilíada», 1.590-94; 18.394-99.

pero en el culto Hera figuraba como guardiana de los matrimonios humanos.

Las diosas del Olimpo nunca tuvieron, según los mitos, sino muy estrechas y restringidas funciones, y eso a pesar de la gran importancia que sus cultos tenían en las ciudades griegas. Por el contrario, los dioses disfrutaban de un amplio abanico de actividades. Así, Zeus y Apolo eran ejemplos de deidades masculinas con funciones de gobernantes, intelectuales, jueces, guerreros, padres y partícipes sexuales tanto en relaciones homosexuales como heterosexuales. Estos dioses se podían entregar a cualquiera de las actividades propias de los mortales. Entre los dioses no había ninguno que fuera virgen, y las promiscuidades sexuales, incluyendo la violación, nunca fueron motivo de censura, ni siquiera entre los que estaban casados.

En contraste, tres de las cinco diosas del Olimpo eran vírgenes. Atenea es guerrera, juez y depositaria de la sabiduría, pero está masculinizada y reniega de toda actividad sexual y de la maternidad. Artemisa es guerrera y cazadora pero también virgen. Hestia es respetada como una solterona. A las dos diosas no virginales no les va mejor: Afrodita es puro amor sexual, llevado a cabo con una especial irresponsabilidad. Hera es esposa, madre y reina poderosa, pero debe permanecer fiel y sufre la promiscuidad de su marido.

Las diosas son imagenes arquetípicas de hembras humanas, tales como las ven los hombres. La distribución de características deseables entre un número de mujeres más bien que su concentración en un sólo ser es apropiada a una sociedad patriarcal. El dicho de Demóstenes, en el siglo IV a. C. expresa el ideal entre los mortales: «Tenemos heteras para nuestro placer, concubinas para servirnos y esposas para el cuidado de nuestra descendencia» (11). En realidad, en ninguna era pudo un hombre, sin ser rico y poderoso, lograr verse rodeado de varias mujeres, representando cada una de ellas un papel diferente en su vida. No obstante, el modelo del Olimpo sobrevivió como un ideal.

Una mujer totalmente realizada tiende a engendrar ansiedad en el macho inseguro. Incapaz de poder con una multiplicidad de poderes condensados en una sola mujer, el hombre, desde la antigüedad al presente, ha visto a la mujer sólo en uno u otro papel. Como corolario a esta ansiedad, las mujeres vírgenes eran consideradas útiles y beneficiosas, mientras que a las sexualmente maduras como Hera se las juzgaba destructivas y dañosas. El hecho de que la mujer moderna se encuentre frustrada al verse compelida a elegir entre ser una Atenea —una intelectual asexuada—, una Afrodita —un frívolo objeto sexual— o una respetable esposa y madre como Hera, muestra que las diosas griegas fueron arquetipos de la existencia femenina. Si las características de las diosas principales hubieran sido combinadas, podría haber surgido un ser completo con un ilimita-

(11) Demóstenes, 59.118-22.

do potencial de desarrollo —una mujer equivalente a Zeus o a Apolo—.

A pesar de sus funciones especializadas, las diosas eran muy activas en un amplio abanico de asuntos humanos. Pero la actuación de las diosas no se refleja en el campo de acción femenino, por lo menos en los tiempos históricos. Excepto para las que quedaban fuera de los límites de la respetabilidad, las vidas de las mujeres mortales se reducían a sus deberes domésticos. Las diosas, sin embargo, incluso estando casadas, no se hallaban constreñidas por obligaciones familiares. Hera desafiaba a su marido y Afrodita ignoraba a los suyos. Las otras diosas principales escogieron el no casarse de forma terminante. Ciertamente, algunas mujeres mortales hubieran optado —si se la hubieran ofrecido— por esta opción. Esto no quiere decir que las diosas no tuvieran nada que ver con las mujeres mortales. En la discusión de las relaciones de las diosas con las hembras terrenas debe hacerse una distinción entre los mitos y el culto. Los mitos representan a las diosas como hostiles hacia las mujeres, o las muestran realizando muchas actividades extrañas a las experiencias de las mujeres mortales. En el culto, sin embargo, —o sea, en las veneraciones ceremoniales rendidas por las mujeres a estas divinidades—, se presta atención a la realización de las necesidades femeninas y a la determinación de sus roles característicos en la sociedad. Así, para las mujeres, el que Atenea sea la patrona de las tejedoras, Hera, del matrimonio y Artemisa, del nacimiento de los niños, revestía la mayor importancia. Sin embargo, estas cualidades carecen de toda importancia en los mitos. Algunos de los cultos en los que participaban las mujeres serán descritos en los Capítulos IV y X.

Inmortales y mortales: modelos de interacción

Tanto los dioses del Olimpo como las diosas menores tenían relaciones con los mortales, que podían ser eróticas o de inspiración poética. En el caso de los asuntos amorosos, como los que tuvo Afrodita con Anquises y Adonis o Circe y Calipso con Ulises, los dioses podían volverse celosos y a veces tomar venganza. Así, Zeus mató a Iasion con sus rayos en castigo por su asunto con Demeter; Titono fue desposeído de la inmortalidad y la eterna juventud por su lio con Aurora, y Adonis, que fue amado por Afrodita, fue muerto por Hefesto o Ares. En estos casos puede distinguirse una doble pauta para los inmortales: las hembras inmortales no deben fornicar sino con machos de similar rango —o sea, dioses—, mientras que los machos inmortales pueden disfrutar de las mujeres de rango inferior o mortales. Al igual que ocurría entre los humanos, un hombre tenía acceso sexual a una esposa legítima o a las esclavas de su casa, mientras que se esperaba que su esposa le fuera fiel.

fo, nacido de Io. Los sufrimientos de Io, debidos a los celos de Hera, fueron tan fuertes que el coro femenino del «Prometeo Encadenado» de Esquilo oraba pidiendo que Zeus no se encaprichara jamás de ninguna de ellas (12). Al estudiar a otros dioses masculinos, resulta evidente que el papel de Zeus como dios de la fertilidad no fue la única razón de sus múltiples amoríos, sino más bien que las costumbres patriarcales disculpaban la explotación de las mujeres realizada por los dioses masculinos.

Las aventuras amatorias de Apolo con mujeres mortales —y también con hombres— son aún más destructivas que las de su padre Zeus, pues no sólo es lujurioso sino también vengativo. Para obtener a Casandra y a Sibila, Apolo promete a ambas concederles el don de la profecía. Pero cuando persisten en rehusar sus avances, Apolo castiga a Casandra haciendo que sus profecías sean siempre menospreciadas, y a Sibila, haciéndola inmortal pero sin concederle la eterna juventud. Dafne, que podía haber sido inmortal, escapa realmente a la lujuria de Apolo mediante su metamorfosis en un laurel. Casandra, Sibila y Dafne son todas destruídas por haber despertado la atención de Apolo. Pero contemplando su destino desde otro punto de vista, estas mujeres, como Atenea y Artemisa, rehusaron el yugo masculino y alcanzaron así un triunfo de propia afirmación.

La real seducción y traición de Apolo a Creusa, con un hijo nacido de esta unión, refleja que los dioses mantienen un nivel de moralidad bastante más bajo que el de los mortales (13). Coronis, aunque embarazada por Apolo, tiene una aventura amorosa con un mortal. Cuando su amante divino se entera de su infidelidad envía a su hermana Artemisa para que la mate. Éste, rescata a su hijo no nacido, Asclepio, del cuerpo de Coronis ya en la pira. Apolo, de otro modo conocido por su racionalidad y moderación, pierde estas cualidades cuando es rechazado por las mujeres.

El análisis de los amores entre los dioses y las mujeres mortales, revela la vulnerabilidad femenina; la mísera impotencia de las madres no casadas; la gloria que sólo se les reconoce, a veces a título póstumo, por alumbrar un hijo de los dioses y la pasividad de las mujeres, que nunca tentaron ni sedujeron a los dioses, y sin embargo fueron las víctimas de su lujuria espontánea. Poseidón no fue tan activo amante de las mujeres mortales como lo era su hermano Zeus, pero la única excepción divina en la explotación y dominación de las mujeres mortales fue Dioniso. Después que Ariadna, la princesa de Creta, fue seducida y abandonada por Teseo en la isla de Naxos. Dioniso la rescató, se casó con ella y fue un marido

(12) Esquilo, «Prometeo Encadenado», pp. 901-6.

(13) Eurípides, «Ion», pp. 437-52. Todas las citas de Eurípides están de acuerdo con la numeración de versos de los Textos Clásicos Oxford, vols. 1-3, editados por Gilbert Murray (Oxford: Clarendon Press, 1902-13).

fiel. Dionisios, por supuesto, fue un dios más popular que aristocrático.

Los dos dioses más frecuentemente enredados en lios sexuales con mujeres mortales fueron Zeus y Apolo, los más poderosos personajes en el panteón griego. Pero las discrepancias entre el estatus del hombre y su «partenaire» femenina ha conducido a la explotación y destrucción del más débil por el más poderoso.

El inacabable catálogo de violaciones en los mitos griegos incluye algunas meras tentativas y otros ataques de los dioses, enteramente consumados, y no siempre contra mujeres mortales sino también contra diosas. Este oscuro cuadro, podríamos presumir que fue pintado por hombres. Pero las fantasías eróticas de la mujer moderna nos da otra perspectiva desde la que contemplar los mitos de las violaciones. De acuerdo con la psicología corriente, las mujeres se entregan a menudo a fantasias eróticas en las que son dominadas, subyugadas y forzadas a someterse a un ardiente amante. Helene Deutsch, dice que estas imágenes eróticas no son más que la indicación de un masoquismo innato en las mujeres. Karen Horney está de acuerdo en que estas fantasías son un síntoma de masoquismo, pero añade que tanto las fantasías como el masoquismo son el resultado de la represión que la sociedad ejerce sobre la mujer. No sabremos nunca si las mujeres griegas soñaban son ser Ledas envueltas en suaves plumas, ser acariciadas cálidamente por Zeus o si se sentían halagadas por ser tan deseables como Europa, que fue raptada por un intrigante Zeus disfrazado de toro. Quizás ellas aliviaban su ansiedad imaginando que, como Danae, se evitarían el sufrir una penetración y serían impregnadas por una lluvia de oro o que, posiblemente, se liberarían de la culpabilidad que se asocia con una fantasía de adulterio, imaginando que eran como Alcmena, que inocentemente aceptó a Zeus como amante porque el rey de dioses se había disfrazado como su propio esposo.

Hay varios ejemplos de relaciones eróticas entre hombres mortales y dioses. La historia de Ganimedes, de quien Zeus se enamoró, tiene un final feliz, pues el muchacho terminó en el Olimpo como escanciador de los dioses. Jacinto, por otra parte, es amado por Apolo y por Céfiro. Apolo mata accidentalmente a su amado con un disco que Céfiro, celoso, había dirigido contra el muchacho. No hace falta mucho más para llegar a la conclusión, a partir de estos ejemplos, que la existencia de atracción sexual entre hombres estaba reconocida en los mitos. Otra cosa son las historias sobre las Amazonas. No existen mitos clásicos que se refieran a relaciones homosexuales entre mujeres.

Diosas madres

Las relaciones espirituales, familiares y sexuales de algunas diosas con hombres mortales pueden ser reminiscencia de las tradicio-

nes sobre la diosa madre y su consorte varón. Las diosas madres eran muy importantes en los cultos de la Edad del Bronce en la Creta Minoica. Numerosas estatuillas de la Edad del Bronce y de épocas anteriores pueden representar a las diosas madres, y también han sido hallados sus adoradores y sacerdotisas. Estatuillas minoicas de mujeres que vestían faldas con volantes y blusas que dejaban ver los pechos, así como pinturas al fresco del periodo, demuestran la primacía de la mujer en la esfera religiosa. Las diosas madres aparecen tardiamente en Grecia en mitos tales como los de Gea, Rea, Hera, Demeter y Cibeles. Estas diosas eran principalmente fuerzas de la fertilidad, al estar asociada la fertilidad femenina a la producción agrícola.

Se ha creído que estas diosas de la fertilidad eran objeto de culto en Creta así como en una población autóctona matriarcal en el territorio griego antes de la Edad del Bronce (14). Invasores de habla griega trajeron con ellos el culto a Zeus, con un especial énfasis en la dominación del macho y en las leyes patriarcales. Los invasores, para consolidar sus conquistas, casaron a sus dioses con las diosas nativas. Las numerosas relaciones sexuales de Zeus han sido interpretadas como una tentativa de unificar el culto de los dioses invasores con el de las divinidades hembras de la población nativa. La tensión hombre-mujer en los mitos griegos, manifestada a su nivel más trivial en los frecuentes altercados entre Hera y Zeus, puede ser explicada como un resultado del matrimonio forzado entre los dioses conquistadores y unas diosas preexistentes, poderosas, pero al fin dominadas. Su unión no fue modelada según el matrimonio humano. Según lo describe Homero, las uniones de Héctor y Andrómaca, Hécuba y Príamo y Alcínoo y Arete fueron mucho más tranquilas que las de Zeus y Hera (15).

La existencia de las diosas madres en la prehistoria ha sido seriamente puesta en duda por los investigadores en estos últimos años. En un estudio de estatuillas antropomórficas de Creta, en el neolítico tardío —período postulado como el de dominación de las diosas madres— se encontró que el 37,3 por 100 eran hembras, 9,2 por 100 machos, 40,7 por 100 sin sexo definido y 12,8 por 100 indeterminadas (16). Algunos eruditos alegan que intentar conectar una hipotética madre de la tierra prehistórica con las diosas madres de la mitología clásica es una falacia. La moderna antropología también ha demostrado que las figuras antropomórficas pueden desempeñar una gran serie de funciones y que las estatuillas femeninas en las que se destacan especialmente nalgas y pechos pueden haber sido usadas en ritos de la pubertad más bien que como representación de diosas.

---

(14) E.g. George Derwent Thomson, «The Prehistoric Aegean».
(15) Homero, «La Ilíada», 6.24; «La Odisea», 4.6-8.13.
(16) Peter J. Ucko, «Anthropomorphic Figurines of Predynastic Egipt and Neolithic Crete», p. 316.

Mientras que ciertas figuras neolíticas esteatopígicas, particularmente las de Catal Hüyuk en Anatolia, tienden a resaltar características sexuales de la mujer, las procedentes del Mediterráneo occidental parecen considerar su gordura como si de una muñeca se tratara. Quizás el hambre fuera un tema más acuciante que la sexualidad en este último caso. El historiador Moses Finley llega a la conclusión de que la primacía de las diosas madres es sólo una «fábula muy conocida», y sin equívocos ataca la noción de la dominación de la mujer en la prehistoria (17). Todavía, la teoría de la diosa madre y su corolario —que la presencia dominante de la mujer en la religión puede indicar una fuerza femenina en otras esferas sociales—, continúa tratando de hallar algún apoyo (18).

Los psicólogos de la escuela de Jung transfieren la teoría de la diosa madre, desde el campo de la existencia histórica objetiva a la esfera del desarrollo psíquico del individuo. Erich Neumann, un discípulo de Jung, analizando la mitología con términos de la psicología moderna, considera que la diosa madre es una figura arquetípica, que domina el ego de sus hijos, quienes, a su vez, crean la experiencia del mundo de su juventud como un matriarcado (19). De acuerdo con Neumann, la Gran Madre puede ser una buena madre, dando cuidados y alimentos a sus hijos, pero también puede ser una madre devoradora, dominante y castrante que evoca una hostilidad retributiva en sus hijos. Estas especulaciones pertenecen al campo de la moderna psicología más que a los estudios clásicos o a la historia antigua. La Gran Madre, vista por un moderno discípulo de Jung puede muy bien ser un arquetipo apropiado en la evolución de la conciencia individual. Pero los arquetipos, según el intelecto masculino, de una diosa, cazadora o mujer madura cuyo guardián sólo le concede su preferencia y no el matrimonio, no implica en absoluto nada acerca de la existencia de una Atenea, Artemisa o Hestia de carne y hueso. De acuerdo con ello, un historiador sólo podría, con mucha cautela y a modo de intento, tratar de interpretar la prehistoria —un tiempo del que conocemos muy poco respecto a la organización de la familia o a los sistemas sociales— en términos jungianos. Por otro lado, la noción de que la Gran Madre es sólo un arquetipo subjetivo no elimina la posibilidad de que haya jugado un importante papel en cultos comunales de la prehistoria.

Las modernas feministas encuentran atractiva la teoría de la dominación de la mujer en la religión así como en otras áreas de la cultura prehistórica, como si lo que hubiese sucedido en el pasado pudiera repetirse en el futuro. Este punto de vista popular es com-

---

(17) M. I. Finley, «Archaeology and History».

(18) E.g., Jacquetta Hawkes, «Dawn of the Gods», p. 6.

(19) Erch Neumann, «The Great Mother». Para una interpretación freudiana de las relaciones patológicas entre la madre ateniense y su hijo, véase a Slater, obra citada.

prensible, puesto que si las mujeres no estuvieron dominadas en el pasado, hemos probado «ipso facto» que su subordinación no formaba parte de su naturaleza. De todos modos, el problema del papel de las hembras en la prehistoria, mortales o divinas, se ha convertido en una cuestión emocional con implicaciones políticas tanto como en una materia de debate erudito.

Para el investigador clásico, la teoría de la diosa madre suministra una explicación conveniente, aunque improbable, de los siguientes enigmas: ¿Por qué existen al menos cuatro veces más de estatuillas neolíticas de mujeres que de hombres? ¿Por qué predominan las imágenes femeninas en los frescos minoicos? ¿Por qué Hesíodo describe primeras generaciones de divinidades dominadas por mujeres, mientras que la última generación, la de los moradores del Olimpo, es dominada por los hombres? De cualquier modo, el usar la teoría de la diosa madre para pergeñar cualquier conclusión sobre el alto estatus de las mujeres de la época es arriesgado en grado sumo (20). Religiones posteriores, en particular el cristianismo, han demostrado que la madre puede ser objeto de veneración en sociedades en la que el macho domine e, incluso, la misoginia es notable.

Si Moses Finley y otros autores de su opinión no se equivocan, y es imposible llegar a conclusiones sobre el sistema social en la prehistoria dado que no hay documentos escritos ni evidencias arqueológicas disponibles, tenemos, pues, que reconocer que es tan arriesgado el postular la dominación masculina en la prehistoria como la femenina. El investigador imparcial se ve forzado a confesar que la cuestión queda abierta y que puede que nunca se resuelva.

---

(20) Véase mi artículo, «A Classical Scholar's Perspective on Matriarchy».

en los acuerdos matrimoniales. Así pues, las dos clases de matrimonio que coexistían eran el patrilocal y el matrilocal.

En el modelo patrilocal, el pretendiente traía a la novia a su propia casa, y ésta era usada como una primera piedra en nueva alianza entre las casas de su marido y su padre. Las esposas no eran compradas por el novio, pero era costumbre el intercambio de regalos con ocasión de la boda. De aquí que el padre y hermanos de Penélope la urgieran para casarse con el pretendiente que aportara más presentes (6). El matrimonio por captura era una variante del enlace patrilocal. Por ejemplo, Briseida fue hecha esclava durante la guerra de Troya y pasó a ser propiepad de Aquiles. Él se refería a ella como su «compañera de cama», pero Briseida pudo esperar a celebrar una ceremonia legal de matrimonio con Aquiles cuando la pareja retornara al hogar de éste en Grecia (7).

En el modelo matrilocal, a menudo era un caballero andante el que se casaba con una princesa y se establecía en los dominios de la esposa. El marido era atraído por la expectativa de heredar el reino del padre de su esposa; por lo tanto, la sucesión del trono en este caso era matrilineal. Algunas veces, los padres daban a sus hijas en matrimonio a guerreros notables para tenerlos como aliados. Aquiles se jactaba de que tenía para elegir entre las hijas de muchos jefes griegos (8). Como quiera que el premio era el reino, el padre de la princesa a menudo celebraba una competición para la obtención de su mano, asegurándose así el encontrar al yerno más poderoso o más listo. Así, Ulises participó en competiciones atléticas con los jóvenes de Esqueria por la mano de la princesa Nausícaa, aunque al final la rechazara: Penélope decidió darse en matrimonio al vencedor de una competición de tiro con arco; y Neleo organizó una competición prenupcial por la mano de su hija (9).

En otras sagas de la Edad del Bronce, no narradas por Homero, los matrimonios de Hipodamía, Atalanta y Yocasta ilustraron también la sucesión al trono matrilineal. Pélope ganó la mano de Hipodamia al vencer y matar a su padre en una carrera de carruajes. Del mismo modo, Atalanta se casó con Hipómenes cuando éste la derrotó en una carrera a pie. Yocasta se casó con Edipo cuando éste compitió con éxito en unas pruebas prenupciales encontrando la respuesta a la adivinanza de la esfinge y demostrando, así, que poseía las condiciones necesarias para defender la casa real.

El matrimonio por captura o por competición previa eran claramente dos modelos en los que el deseo de la novia era raramente consultado. Homero no indica usualmente cuales eran los puntos de vista de las novias, pero era cierto que Nausícaa hubiera querido

(6) Homero, «La Odisea», 16-77; 16. 391-92; 20. 335; 21.161-62. También, Finley, «Marriage, Sale and Gift in the Homeric World», y W. K. Lacey, «Homeric Hedna and Penelope's Kurios».

(7) Homero, «La Ilíada», 9.336; 9.340-43; 9.663-65; 19.295-99.

(8) Homero, «La Ilíada», 9.393-400.

(9) Homero, «La Odisea», 8.19; 15.226-40.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

pasaban el examen se le permitía vivir. Las muchachas, aparentemente, eran criadas todas, pero Plutarco puntualiza que eran meramente entregadas al cuidado de las mujeres nada más nacer (12). El Estado no tenía ningún interés en saber si un niño había sido o no engendrado por el marido de la madre, siempre que el padre fuera un ciudadano de Esparta. Pero cuando al final del siglo VIII a. C., todos los hombres de Esparta estaban en una campaña de larga duración, las mujeres recurrieron a tener relaciones sexuales con unos esclavos conocidos con el nombre de ilotas (13). Pudo muy bien ocurrir que el Estado propiciara estas relaciones con los ilotas por el hecho de que necesitaba una cosecha de jóvenes para el caso de que se produjeran cuantiosas bajas o no regresara el ejército en campaña (14). Los niños habidos en estas uniones eran denominados eufemísticamente «hijos de madres solteras», pero no eran reconocidos como ciudadanos espartanos en el caso de que el ejército retornara victorioso a sus hogares. La mayor parte de ellos fueron enviados fuera, a fundar la ciudad de Tarento.

El adulterio no estaba tan estrictamente definido como en otras sociedades. Varios escritores griegos dicen que los espartanos podían compartir las mujeres, admitiendo relaciones extramaritales en el sentido de que un marido podía prestar su esposa a otro hombre que necesitara un heredero de su hacienda. La interpretación que los atenienses hacían de la conducta de los espartanos puede haber sido influida por la estricta monogamia de su propia sociedad. Se hace difícil creer que las mujeres de Esparta, que eran notoriamente francas —tanto que incluso hay una antología de sus frases ingeniosas atribuida a Plutarco— admitieran ser prestadas por sus maridos para tener hijos para otros. Ya que no hay firmes evidencias sobre dicho extremo, creo más fácil creer que fueran las mujeres las que iniciaran estas relaciones, ya por puro placer o porque aceptaran la alta valoración que la sociedad concedía al tener hijos. Esto no sería nada difícil, sobre todo cuando los maridos estaban en la guerra. Los espartanos pueden no haber tenido realmente un especial interés en restringir las uniones extramaritales, siempre que hombre y mujer fueran sanos ciudadanos de Esparta, en el supuesto de que relaciones sexuales más frecuentes tenían que dar como resultado el producir más niños, o sea, guerreros en potencia.

El matrimonio era promovido en Esparta sobre la base deseable de una mayor procreación. Los solteros eran ridiculizados y sufrían ciertas desventajas legales. Las costumbres matrimoniales espartanas no eran corrientes entre los griegos, ya que el modelo

(12) Plutarco, «Licurgo», 3.3.

(13) Aristóteles, «Política», 5.6 (1306b). Cf. Estrabón 6.3.2-3 y los matrimonios de las mujeres Escitas con sus esclavos en la ausencia durante 28 años de sus maridos según Heródoto, 4.1; también, las mujeres de Argos fueron tomadas en posesión por inferiores después del desastre de Sepeia; Heródoto, 6.83.

(14) Debo esta sugerencia a W. K. Lacey, en carta personal.

básico era el matrimonio familiar por captura. Una insólita forma de realizar esto consistía en encerrar a unos cuantos hombres y mujeres en un cuarto oscuro. Cada hombre se llevaba con él a cualquiera de las mujeres que atrapara sin verla (15). Otro sistema más frecuentemente utilizado era que el novio se llevara a la novia secretamente. Aquí, el matrimonio mediante captura no era un despliegue de auténtica fuerza, sino más bien la simbólica materialización de un compromiso previo. La novia era vestida para la boda con ropas de hombre, y el pelo cortado más corto en un estilo hombruno. Si esta especie de travestismo significa la entrada en un estilo de vida absolutamente nuevo, o —como pretende la interpretación psicoanalítica— el novio, acostumbrado a las relaciones homosexuales normales en la vida de campaña, encontraría más fácil su relación física con la novia si ella mostrara algo masculino, es cosa difícil de discernir. El marido continuaba viviendo con su grupo del ejército hasta la edad de treinta años y se veía con su esposa poco menos que a escondidas. Cuando los jóvenes espartanos se habían casado a los dieciocho, las parejas no vivían juntas durante los doce primeros años de matrimonio. Licurgo, al parecer, hizo tal regulación con objeto de que cuando la pareja estuviera junta no se sintiera nunca saciada, tras tan larga espera, suponiendo que entonces su descendencia fuera tan vigorosa como el deseo de los padres. El matrimonio en Esparta era, pues, una especie de matrimonio de prueba que tenía por objeto determinar si la esposa era capaz de concebir. Si la novia no quedaba embarazada, el matrimonio, que había sido mantenido en completo secreto, podía ser anulado sin llamar la atención y sin público deshonor. El hecho de la existencia del matrimonio de prueba implica que la novia podía volver a casarse, con la esperanza de probar su fertilidad con un nuevo marido.

La simplicidad y rigor de la vida en Esparta durante la Edad Arcaica dio paso gradualmente a un nuevo estilo de vida más relajado y más lujoso. Los escritores griegos y romanos tendieron a culpar a las mujeres espartanas por su corrupción. Aristóteles afirma que las mujeres espartanas no habían realmente aceptado las leyes de Licurgo desde el momento de su promulgación (16). Las mujeres no fueron responsables directas del declinante vigor de Esparta después de la guerra del Peloponeso, pero supieron adaptarse rápidamente a una forma de vida menos arcaica y menos exigente.

Para las mujeres, el abandonar el régimen creado por Licurgo significaba abandonar su papel de productoras de niños (17). Necesidades económicas de la sociedad, considerada como un todo, también propiciaron individualmente la limitación en el tamaño de las familias, ya que si la población crecía demasiado, la riqueza ten-

---

(15) Ateneo, 13.555c.
(16) Aristóteles, «La Política», 2.6.8 (1270a).
(17) Cicerón, «Tusculanas», 2.15.36.

dría que ser dividida en pequeñas parcelas. Como resultado de este cambio de actitud, la población de Esparta comenzó a disminuir después de 479 a. C., y cayó catastróficamente en el siglo IV a. C. (18).

La visible prosperidad de las mujeres mientras el Estado iba declinando, provocó muchas críticas. Antiguamente, no se les permitía a las mujeres el llevar joyas, cosméticos, perfume o ropas teñidas. Hacia el siglo IV a. C., sin embargo, controlaban, mediante sus dotes y herencias, los dos quintos de las tierras y propiedades de Esparta, y algunas mujeres se gastaban el dinero en carísimas carreras de caballos y en vestidos lujosos.

A mediados del siglo III a. C., el rey Agis intentó restablecer la disciplina de Licurgo. De acuerdo con Plutarco, que desaprobaba suavemente la libertad de la que gozaban las mujeres de Esparta, las reformas fracasaron debido al rechazo por parte de las mujeres del abandono de una vida fácil y lujosa a favor de nuevos ideales (19). Aristóteles también criticó a las mujeres espartanas, relacionando diversas causas de la decadencia de Esparta con la degeneración de sus mujeres (20). Aquí, Aristóteles anticipaba la posterior tendencia romana a relacionar el vigor del Estado con la virtud femenina y la debilidad política con la degeneración moral, particularmente en las mujeres.

Aristóteles también hizo notar que la ausencia física de los hombres, que permanecían ausentes durante largos espacios de tiempo debido a sus obligaciones militares, fue causa principal de la libertad de la que gozaban las mujeres de Esparta. La separación entre los sexos y la relativa libertad de las mujeres también puede ser documentada en la ciudad dórica de Gortina durante el período Arcaico. Sin embargo, en Gortina la separación geográfica entre ambos sexos estaba menos marcada, la guerra no era tan constante, y como resultado, los poderes de las mujeres eran menores que los que disfrutaban en Esparta. Parte de las leyes de Gortina, que databan de los siglos VII o VI a. C. y que se conservan en unas inscripciones del siglo V, tenían un gran número de comentarios referentes a la mujer, gran parte de los cuales eran liberales en forma notable. Algunos investigadores creen que las leyes de Gortina representan un escalón en la evolución hacia una creciente libertad en la mujer. Otros, incluyendo a aquellos que creen en la existencia de los sistemas matrilineal y matriarcal en la Creta de la Edad del Bronce, sugieren que estas leyes representan una gradual restricción de la libertad femenina aunque conservan huellas de modelos anteriores (21).

---

(18) Forrest, op. cit., pp. 134-37.
(19) Plutarco, «Agis», 7.
(20) Aristóteles, «La Política», 2 6.5-11 (1269b-1270a).
(21) Véase R. F. Willets, «The Law Code of Gortyn» (en lo sucesivo figurará como «Code»), y Lacey, «Family», pp. 208-16.

Las estructuras sociales de Gortina son comparables a las de Esparta. Las vidas de los hombres libres se aglutinaban alrededor de grupos exclusivamente masculinos en los que eran entrenados para la guerra, y en los que todos comían y dormían juntos. Las relaciones homosexuales no eran mal vistas. No se sabe a que edad podía vivir en su casa un hombre casado, pero Aristóteles sugiere que la separación entre hombres y mujeres era propiciada con objeto de reducir el número de nacimientos (22).

Desde el momento en que los hombres se centraban en sus deberes militares, las mujeres tenían que dirigir el hogar y las propiedades. Así pues, en la ciudad de Gortina las mujeres libres tenían derecho a poseer, controlar y heredar propiedades, aunque la parte de herencia de una hija era inferior a la de los hijos. Después del divorcio, una mujer recibía sus bienes propios y la mitad de las rentas de la familia, y si el marido era culpable pagaba además una pequeña multa. El trabajo de una mujer era reconocido como creador de riqueza y debía ser evaluado, y hay estipulaciones en estas leyes sobre la cantidad de las telas tejidas por una divorciada o una viuda que podían llevar con ellas. Las mujeres no sólo administraban sus propios bienes, sino que cuando un padre, marido o hijo violaba las leyes que regulaban la propiedad de los hijos, el control pasaba a la madre o a la esposa.

Desde el momento en que las leyes reconocían las relaciones homosexuales como válidas, había leyes sobre la violación en las que se establecía una multa en dinero por la violación de una persona no esclava, fuera hombre o mujer. La penalidad era doble si la violación la ejecutaba un esclavo contra una persona libre, pero también había una pena si ésta se cometía contra un esclavo de la familia. En Grecia, el castigo por adulterio era muy severo (por ejemplo, en la Locros italiana el castigo era la ceguera), pero en Gortina las penas eran únicamente monetarias (23). La multa por el adulterio era doble si éste se cometía en la casa del padre, hermano o marido de la mujer. No se especifica ninguna pena para el caso de adulterio entre un hombre libre y una mujer esclava.

Si una mujer libre se casaba con un esclavo y vivía en casa de él, los hijos no eran libres, pero sí en el caso de que el marido viviera en la casa de la esposa. Así, de acuerdo con las leyes de Gortina una mujer podía tener hijos libres y esclavos. Por otro lado, en las disposiciones que concernían a un hijo nacido después del divorcio de los padres, el niño pertenecía primero al padre. La madre era requerida para que presentara el niño a su padre; éste podía aceptarlo o rechazarlo. Si rechazaba al hijo, la madre podía criarlo o desembarazarse de él (*«apoballo»* —«tirarlo»— es el verbo empleado). La poligamia era posible sólo para los hombres. No

(22) Aristóteles, «La Política», 2.7.5 (1272a).
(23) Lacey, «Family», p. 227 y nota.

hay mención de matrimonio entre un varón libre y una mujer esclava. Por supuesto que ningún Estado griego necesitaba regular las relaciones sexuales entre un hombre libre y una esclava, porque era evidente que los hijos de tales uniones no podían ser considerados los herederos de sus padres.

Las reglas concernientes a la *«patroïokhos»* —una muchacha sin padres ni hermanos— eran muy interesantes en Gortina, especialmente en comparación con las estipulaciones griegas para casos equivalentes —*«epikleros»*. La primera obligación de tales muchachas era perpetuar el linaje de su padre teniendo un hijo, y así, conservar la herencia dentro de la tribu paterna. Sus tíos carnales por parte de padre, comenzando por el más viejo, constituían un orden de prelación para acceder a su mano. Les seguían en orden sus hijos —o primos de ella por parte de padre— también ordenados por edades, y finalmente, venían los demás hombres de la tribu. El matrimonio con una *«patroïokhos»* no debió ser muy deseable, especialmente si ella no era rica, ya que continuaba administrando su propio patrimonio después de casada y no pasaba a formar parte de la familia de su marido. En lugar de ello, en una inversión de las prácticas familiares usuales, su marido podía, eventualmente, convertirse en un instrumento para la perpetuación de la familia de su suegro. Las leyes de Gortina también concedían a la *«patroïokhos»* una cierta forma de elección en su matrimonio. En el caso de que ella no quisiera casarse con un miembro de la tribu, la *«patroïokhos»* podía escapar a esta obligación pagando al pretendiente una compensación por su herencia, tras lo cual podía casarse libremente. Si ningún hombre de la tribu solicitaba su mano también ella quedaba en libertad de elegir libremente un marido. Una de las ironías de este caso —un elemento matrilineal perdido en medio de una tradición patrilineal distinta— es que aunque los tíos paternos de la *«patroïokhos»* la cuidaban como una propiedad, los maternos, tenían confiada su educación.

Esta educación de las jóvenes parece haber sido una responsabilidad de muy corta duración, ya que las *«patroïokhos»* y quizás todas las muchachas, eran consideradas casaderas a la edad de doce años. En Gortina, las regulaciones que se referían al adulterio cometido en la casa del padre de una muchacha, de su hermano o de su marido, puede indicar que una novia no salía de la casa paterna hasta que no tenía una edad que la hacía apta para administrar y regir a su propia familia (24).

En Gortina, aunque desgraciadamente no en Esparta, disponemos de las leyes que regulaban aspectos de la vida de las mujeres de las clases inferiores —siervas y esclavas—. Matrimonio, divorcio, nacimiento y posesión de bienes muebles estaban sujetos a leyes que rivalizaban en complejidad y extensión con las que afectaban

(24) Estrabón, 10.482.

a las clases superiores. Una extensa reglamentación era aplicable al matrimonio entre esclavos cuando él y ella pertenecían a dueños diferentes. Por ejemplo, la esposa de un esclavo, así como los hijos tenidos en este matrimonio, pasaban a ser propiedad del dueño del marido. Una esclava casada podía tener propiedades, pues las reglas que regían el divorcio disponen que ella podía llevarse sus bienes muebles (presumiblemente, cosas de uso personal) y el ganado menor, debiendo retornar todo ello a su antiguo amo, salvo si obtuvo de nuevo su estatus de mujer libre mediante el divorcio (25). Un hijo nacido después del divorcio tenía que ser ofrecido, primero a la tutela de su ex-marido, en forma análoga a la presentación que la mujer libre divorciada hacía de sus hijos a su ex-marido. Si su ex marido rehusaba la tutela, el niño pasaba a ser propiedad del tutor de la madre. Un hijo ilegítimo pasaba bajo la jurisdicción de la tutela del padre de la madre, y si éste había fallecido, a la tutela del hermano de ella. Parece que las decisiones que afectaban a las esclavas y a sus hijos estaban en manos de los hombres en mucha mayor medida que las que se referían a las mujeres libres.

Las mujeres dorias, en contraste con las jónicas, disfrutaban de muchas libertades, y entre las dorias, eran las espartanas las más liberadas de todas. La libertad de las mujeres de Esparta parece haber sido el resultado de la tradición dórica, con su estructura social comunitaria y su separación entre los sexos. Pero una comparación con Gortina muestra que las mujeres espartanas eran únicas por importantes detalles, incluyendo su matrimonio a una edad madura y su exención de los trabajos tradicionales de la mujer. Una ordenación cronológica de las leyes de la Esparta dórica, de Gortina y de la Atenas jónica, muestra que las de Esparta, anteriores a las de Gortina en un siglo o dos, eran las más favorables para las mujeres. Las leyes de Atenas, codificadas sólo a partir del siglo VI a. C., eran las más restrictivas, como veremos en detalle en el Capítulo IV.

LAS MUJERES JÓNICAS: VOCES DE ULTRATUMBA

La principal fuente de conocimiento, respecto a las mujeres de Atenas durante la Edad Obscura y el principio del período Arcaico, antes de la codificación de sus leyes civiles, es la arqueología, especialmente el material obtenido de los sepelios de mujeres y sus imágenes en las piezas de cerámica (26). La supervivencia de tal material, así como su obtención en excavaciones, es fortuita, y cuando la información es tan desigual, el historiador debe mejor limitarse

(25) «Leyes de Gortina», 3.40-44.
(26) Para una mayor información, con bibliografía, véase Donna C. Kurtz y John Boardman, «Greek Burial Customs».

a describirlo responsablemente que no a aventurar opiniones. Sin embargo, cuando proceda, trataré de deducir a través de los muertos cómo pudieron haber sido los vivos.

Los roles del sexo, que son familiares a los actuales lectores, estaban ya fuertemente establecidos en Atenas durante la Edad Obscura. Tanto los miembros vivos de la familia que aportaban sus presentes a las tumbas de sus muertos como los artesanos que confeccionaban todos los elementos que adornaban los sepulcros eran conscientes de que los contenidos de las tumbas, así como sus inscripciones, debían ser datos indicativos del sexo del fallecido. El sexo se diferenciaba de varias formas. En el período Protogeométrico (1000-900 a. C.), los enterramientos de hombres y de mujeres que se hacían en el Atica se diferenciaban por la forma de las ánforas en las que las cenizas eran enterradas o en las que servían para marcar las tumbas. Los enterramientos de varones se asociaban normalmente con ánforas que tenían asas en el cuello, mientras que las de mujeres llevaban asas en la panza, horizontales y colacadas en la parte más ancha de las mismas. Las ánforas con asas en la parte más ancha eran las que se usaban para llevar agua, tarea tradicionalmente realizada por mujeres (27). A finales del siglo X a. C., ánforas para llevar en el hombro fueron substituyendo en los enterramientos de mujeres a las de asas en la panza, hasta ser las usuales en el siglo siguiente. (Láminas 2 y 3)

En las vasijas geométricas —que se extendieron durante toda la Edad Oscura y principios de la Arcaica—, aparecen figuras humanas por primera vez desde la caída de Micenas. La primera de estas figuras es la de un familiar doliente que apareció en un fragmento de cerámica hallado en el Atica (28). Respecto a la forma de las vasijas, la tradición establecida en el período Protogeométrico tiende a prevalecer. Un ánfora de asas en la parte más ancha aparece utilizada en cinco o seis enterramientos de mujeres del Atica, en las que la *«prothesis»* (exposición del cuerpo) y *«ekphora»* (transporte del cadáver a la tumba) aparecen dibujadas en los ornamentos de las vasijas. Dado que las figuras están solamente esbozadas como simples siluetas, es muy difícil darse cuenta a primera vista del sexo de los fallecidos. De todos modos se han intentado descifrar varios signos iconográficos con objeto de determinar el sexo de los cuerpos que figuran en las vasijas del tipo *«prothesis»* y *«ekphora»*. En las ánforas que han sido ampliamente estudiadas se encuentran muchos más cadáveres de hombres que de mujeres. A juz-

(27) Véase V. R. d'A. Desborough, «Protogeometric Pottery», pp. 5-6; Evelyn Lord Smithson, «The Protogeometric Cemetery at Nea Ionia», p. 151. La profesora Smithson, en carta personal, disidente con la sugerencia de Desborough de que las ánforas panzudas servían para acarrear agua.

(28) Para el período geométrico véase a J. N. Coldstream, en «Greek Geometric Pottery», y a Gudrun Ahlberg en «Prothesis and Ekphora in Greek Geometric Art». Muchos de estos datos siguen siendo objeto de controversia.

gar por la forma de las vasijas y el sexo de los cuerpos representados, resulta que hay muchas más ánforas con escenas de *«prothesis»* y *«ekphora»* asociadas a enterramientos de varones que de hembras.

El sexo de un ateniense fallecido por esta época puede también determinarse por la naturaleza de las ofrendas colocadas en el interior de las tumbas. A diferencia de los espartanos, las mujeres de Atenas continuaban realizando las tareas hogareñas que se describen en los poemas de Homero. Así, las tumbas de mujeres contienen objetos tales como husos para hilar, ciertos tipos de joyería y cacharros de cocina, mientras que las de los hombres tienen objetos que tipifican el mundo del guerrero —lanzas, escudos y copas para beber—. Además, también se encuentran en algunas tumbas de mujeres «kalathoi» —pequeñas cestas probablemente usadas para frutos del campo o lana— que, aunque poco usuales, lo que constituye una indicación más de la continuidad en sus roles domésticos (29).

Junto a las descripciones de cadáveres femeninos, también se muestran en las vasijas geométricas *«prothesis»* y *«ekphora»* los tradicionales roles en relación con las atenciones a los muertos. A las esposas del rey les correspondía la responsabilidad de lavar, ungir y vestir el cadáver preparado para el enterramiento. También hacían una especie de dirección en los lamentos y quejas por el muerto, conjuntamente con las esclavas de la familia y plañideras profesionales que se alquilaban para los funerales. En estas vasijas se puede identificar ocasionalmente a las mujeres por el dibujo marcando los senos, pero en general, se las reconoce más fácilmente por las actitudes de lamentación, como los clásicos gestos femeninos de dolor, las manos levantadas, o interpretando las danzas funerarias rituales, o golpeándose las cabezas y mesándose los cabellos. Vasijas contemporáneas del Geométrico Atico muestran a mujeres en duelo lacerándose la frente y las mejillas hasta hacerse sangre. Sería muy difícil expresar en imágenes, desde el punto de vista visual, el hecho de una mujer cantando, pero hay referencias literarias, tan tempranas como las de Homero, en las que se describen estas lamentaciones desde una muda desesperación hasta un formal canto antifonal (30). En contraste, los varones tienden a ser mostrados, en su dolor, en posturas más rígidas y retenidas, normalmente con una mano en la cabeza.

Las imágenes femeninas suelen estar diferenciadas por largas vestiduras, en silueta. Cuando se trata de hombres como es el caso de aurigas, que empiezan a representarse con túnica, las mujeres se distinguen por llevar largas y amplias faldas. También a veces se distinguía a los miembros de la familia del muerto de las plañideras

---

(29) Smithson, «The Tomb of a Rich Athenian Lady», 850 a. C.

(30) Homero, «La Ilíada», 24.720-26; «La Odisea», 24.58-62; Margaret Alexiou, «The Ritual Lament in Greek Tradition», pp. 10-14.

profesionales por sus distintos vestidos, y algunas mujeres, que deben ser de parientes, aparecen sentadas con niños sobre las rodillas.

La asociación de las mujeres con los rituales que rodean a la muerte sigue siendo una costumbre en la Grecia actual. Las mujeres han sido siempre más libres que los hombres en dar rienda suelta a sus manifestaciones de dolor, razón por la cual son emotivos partícipes de los funerales. El lavado y vestido del cadáver tiene ciertas analogías con el cuidado de los niños. El ciclo de la vida nos hace empezar con los cuidados de las mujeres y nos devuelve al cuidado de las mismas.

Desde consideraciones puramente materiales, las esposas de los reyes y gobernantes tenían las mejores razonas para sentirse profundamente afectadas por la muerte de sus parientes varones, pues la vida de las mujeres que carecían de la protección masculina era ciertamente penosa. La dependencia de las mujeres en cuanto a los hombres, que era clara en las leyendas de la Edad del Bronce, se encuentra también documentada en la Edad Obscura. Por supuesto, mucho de los símiles en la épica homérica se supone que datan de este período más bien que del de la Edad del Bronce. Una de estas descripciones se refiere a una viuda pesando lana en una báscula para poder obtener unos miserables ingresos con los que atender a sus hijos. La poesía de principios del período Arcaico da un cuadro parecido sobre las mujeres que intentaban mantenerse por ellas mismas. Una mujer que buscaba trabajo, especialmente si iba cargada con un hijo, tendría grandes dificultades para obtenerlo. Hesíodo mismo advierte al granjero de que no debe contratar a una sirviente con un niño que criar (31). Un himno a Demeter, probablemente compuesto en el siglo VII a. C., describe cómo una mujer libre y adulta puede buscar empleo como niñera o criada. Y espera a posibles empleadores en el pozo del poblado (32). Esta mujer también podía ofrecerse temporalmente como plañidera. En los funerales de su propio padre, marido e hijos debió llorar mucho más por ella misma que por sus muertos.

No sólo las ofrendas a los muertos pueden ser elocuentes sino también los propios esqueletos, ya que la inhumación y la cremación se practicaban simultáneamente. Por supuesto, un pequeño número de éstos han sido analizados para determinar su sexo y su edad. El lector puede sentir asombro por mi temeridad al extraer conclusiones con tan insignificante material disponible. El hecho de que nuestras evidencias de la Edad Obscura coincidan con los modelos demográficos hallados en posteriores sociedades pre-industriales de las que hay mayor documentación, justifica su inclusión aquí. J. Lawrence Angel ha examinado los restos óseos de un gru-

---

(31) Homero, «La Ilíada», 12.433-35; Hesíodo, «Los Trabajos y los Días», 602-3. Finley («Was Greek Civilization based on Slave Labour?», p. 53, nota 4) opina que la mujer a la que se refiere el escrito era una esclava más bien que una obrera.

(32) «Himno Homérico», 2.98-104.

po de treinta y dos tumbas (nueve recién nacidos, dos niños, cuatro hembras adultas y siete varones adultos) de un cementerio familiar del Agora ateniense, de fechas entre el último cuarto del siglo VIII al segundo del VII a. C. (33). Los años asociados a la crianza de niños son, aparentemente, inconcretos en cuanto a las mujeres se refiere, ya que las edades de fallecimiento de tres de éstas están entre +16, +18 y +50; las de los hombres que pudieron ser determinadas fueron 34, 43, 44 y 48.

Aunque podría juzgarse como probable que los enterrados en tumbas duraderas y los usuarios de buena cerámica geométrica fueran ricos o disfrutaran posiciones de prestigio, han sido halladas, comparativamente, más tumbas de gente pobre que de ricos, pero algunos de los más opulentos entierros eran de mujeres. Los dos enterramientos más ricos en el terreno familiar del Agora eran de mujeres jóvenes, aunque el esqueleto de la que tenía dieciocho años muestra que no se trataba de una mujer sedentaria ya que debía haber flexionado los pies a menudo, bien trepando por colinas escabrosas (comunes en la topografía de Atenas) o poniéndose en cuclillas ante fuegos para cocinar. Una de las más ricas tumbas geométricas excavada en Atenas pertenece a una mujer (34). Después de la cremación, las cenizas de esta mujer fueron sepultadas con las joyas que había llevado en su *«prothesis»*. Además de las ofrendas usuales, su tumba contenía dos sellos de marfil y la maqueta de un granero. Pienso que es poco probable que las mujeres ricas de Atenas estuvieran personalmente dedicadas a actividades comerciales, aunque trabajaran en labores caseras. No obstante, los sellos y el modelo de granero pueden simbolizar actividades económicas del padre o del marido de la muerta, o pueden referirse a bienes de la dote de la mujer o a su papel de guardiana de la despensa familiar. También puede sugerirse que los ricos funerales de mujeres sean un despliegue de la riqueza del padre, esposo o hijos de la fallecida.

El porcentaje de población masculina y femenina en este periodo es sorprendente. El cementerio familiar de *tholoi,* en el Agora, muestra casi dos veces más de enterramientos de hombres que de mujeres, y el estudio de la cerámica en que se representan *«protheseis»* y *«ekphorai»* arroja también más funerales masculinos que femeninos. Este desequilibrio puede ser explicado haciendo especulaciones en el sentido de que eran más los hombres a los que se dedicaban especiales honras fúnebres que las mujeres. Pero Homero, quien probablemente relata una tradición de la Edad del Bronce, aunque pueda estar reflejando la Edad Obscura, hace constar que Príamo tuvo cincuenta hijos pero sólo doce hijas; Nausícaa es la única hembra en un gran número de hijos varones; Andrómaca menciona a sus siete hermanos. Hemos visto también que algunas

(33) J. Lawrence Angel, «Geometric Athenians» y carta personal.
(34) Smithson, «Tomb».

Por otro lado, los poemas líricos de escritoras de la Edad Arcaica, nos dan las más felices descripciones de mujeres de toda la literatura griega. Nueve de estas poetisas fueron posteriormente reconocidas como las mejores de su época, pero muchas no son más que nombres para nosotros; otras son sólo conocidas a través de unos pocos fragmentos de sus poemas que sobreviven gracias a que fueron alabados y citados en la literatura clásica posterior. Ninguna de las poetisas procedía de Atenas. Lo que se conoce de sus vidas tiene, generalmente, escasa credibilidad, pues la base son anécdotas o biografías escritas mucho después de sus muertes, lo que quiere decir que, probablemente, su poesía era autobiográfica. Así, se nos ha dicho que Corina derrotó cinco veces en competición a Píndaro, y éste, exasperado, la llamó puerca. Pausanias dijo que obtuvo la victoria, en gran parte, por su belleza (47). No muy de acuerdo con su supuesta competición con Píndaro es la crítica de Corina respecto a su maestra Mirtis, una mujer de la que se dijo que también había sido preceptora de Píndaro:

«Incluso yo he de criticar a Mirtis,
la de la dulce y clara voz.
Aunque era una poetisa,
sin embargo, desafió a Píndaro.» (48)

Tanto Corina como Píndaro eran poetas de Beocia, pero la obra de la primera no admite comparación con la del segundo. La obra de Píndaro es internacional y poco relacionada con las mujeres excepto en cuanto a que todas ellas esperaban tener un marido o hijo que fuera un victorioso atleta (49). La poesía de Corina es de cortos vuelos, tanto en lenguaje como en temas.

Safo, la más admirada de las poetisas griegas, parece ser que tuvo un gran grupo de seguidores estudiantes. La autoridad del erudito clásico Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff ampara la teoría de que Safo fue líder de un culto de casta adoración a Afrodita por parte de muchachas jóvenes y de estudio de materias apropiadas para jóvenes y refinadas señoritas (50). Esta teoría tiene escaso apoyo tanto en su poesía como en el antiguo chismorreo literario. Los poemas de Safo están dirigidos a menudo a mujeres y muestran un apasionado compromiso comparable al que podía hallarse en la obra de poetas varones contemporáneos y que se dirigen a mujeres y a hombres:

---

(47) Eliano, «Historias Varias», 13.25; Pausanias, 9.22.3. Corina debió haber vivido por el año 200 a. C.; véase Denys L. Page, «Corinna».

(48) Denys L. Page, ed., «Poetae Melici Graeci», fragm. 664; «Léxico de Suides».

(49) Píndaro, «Odas Píticas», 9.98-103.

(50) Véase Page, «Sappho and Alcaeus», y «Critical Stereotypes and the Poetry of Sappho», de Mary Lefkovitz.

«Me parece justamente un dios,
ese hombre que se sienta enfrente de tí,
y que a tu lado, escucha
tu dulce conversación
y sonriendo amorosamente
hace que mi corazón tiemble en mi pecho.
Pues cuando quiera que te miro,
pierdo el uso de la palabra;
mi lengua se hiela en el silencio
y en la inmovilidad,
llamas sutiles se deslizan sobre mi piel,
ya no veo nada con mis ojos,
mis oídos sólo perciben zumbidos,
me cubre un sudor frío,
y un temblor me hace su cautivo.
Me vuelvo más verde que la hierba
y cerca de la muerte
a mí misma parezco.» (51)

La poesía de Safo puede compararse a la poesía amorosa de numerosos poetas que encontraban muy atractivas a las jóvenes aunque ello no excluyera necesariamente tendencias homosexuales. El siguiente poema fue escrito por Alcmán, un poeta de Esparta, a mediados del siglo VII a. C.:

«... con deseo que afloja mis miembros,
y más suavemente que el sueño o la muerte
ella me mira, y no es en vano su dulzura.
Astimelesa no me replica, pero
manteniendo una guirnalda,
como una estrella atravesando
el ardiente firmamento
o una dorada espiga o suave plumón...» (52)

Muchos investigadores modernos han negado vehementemente que los sentimientos de Safo produjeran una abierta actividad erótica. Ciertamente, los griegos se dieron cuenta de que Safo escribió sobre actividades sexuales femeninas. Algunos fragmentos de esta parte de sus poemas sobreviven. En un fragmento de papiro pueden leerse con clara certidumbre las primeras cinco letras de la palabra «olisbos» (falo de cuero). Otra parte de poema escrito en pergamino, dice: «... en un suave lecho satisfaciste tu deseo». El «tú», en griego, puede referirse tanto a un hombre como a una mujer, pero no se sabe que Safo hubiera escrito poemas eróticos dedicados a hombres (53). Generalmente, en la literatura griega, las re-

(51) E. Lobel y Denys L. Page, eds. «Poetarum Lesbiorum Fragmenta», fragm. 31. Traducción de Judith Peller Hallett.
(52) Alcmán, fragmento 3.
(53) Page, «Sappho», fragmento 94 y pp. 79-80, 142-45; «olisb» en Lobel y Page, op. cit., fragmento 99.5.

ferencias a las mujeres de Lesbos tenían connotaciones de intenso erotismo, tanto homosexual como heterosexual. Anacreonte, al escribir una generación después de la de Safo, se quejaba de que las muchachas de Lesbos, a las que deseaba «se extasiaban ante otras mujeres» (54). La reputación homosexual de las mujeres de Lesbos fue el tema del quinto «Diálogo de Cortesanas», de Luciano, escrito en el siglo II d. C. Por otro lado, en la comedia ateniense los verbos «lesbiazein» y «lesbizein» («hacer la lesbiana») y otras referencias a las mujeres de Lesbos, llevan fuertes connotaciones de entusiasmo por toda clase de experiencias sexuales y «comportamiento de prostituta» (55).

Si es que sus poemas tienen elementos biográficos, Safo pudo muy bien haber sido bisexual, como muchos aristócratas griegos, pues aunque ella no dirigiera nunca poemas eróticos a hombres, estaba casada y tenía una hija:

> «Tengo una encantadora hija, cuya forma se asemeja
> a flores doradas, Cleis, el único placer de mi corazón,
> al que yo no cambiaría por Lidia ni por la más bella...» (56)

Nació en una familia aristocrática en el año 612 a. C., en la isla de Lesbos, la que tuvo que dejar por un tiempo cuando el tirano Pítaco llegó al poder. Que Safo no llevaba una vida de reclusión queda bien claro tanto por sus poemas políticos como por su indignación cuando su extravagante hermano se puso en ridículo comprando a una famosa cortesana por un precio muy elevado y haciéndola libre (57). Las historias de que Safo se suicidó arrojándose de la roca Leucadia por el amor de un marinero y de que era pequeña y fea fueron probablemente inventadas en épocas posteriores tratando de mostrar que ella hubiera preferido ser amada por los hombres en vez de por las mujeres si hubiera sido lo bastante atractiva para ello (58).

Como poetisa, tuvo una gran inventiva, utilizando nuevas estructuras poéticas y nuevas métricas, pero también fue una artista consciente, refiriéndose a menudo a ella misma. Aunque lo que sobrevive de su poesía es mínimo, el poder de su expresión es bastante para mostrar que merece los elogios que se le han hecho desde la antigüedad, como cuando Platón la llamó «la décima musa» (59), hasta los tiempos presentes.

---

(54) Anotado por Ateneo, 13.599c; Anacreonte: fragmento 5, «Diehl».

(55) Aristófanes, «Las Avispas», 1346; «Las Asambleístas», 920; «Las ranas», 1308. Ferécrates, fragmento 149. Sin embargo, en «Las Avispas», en la que el contexto es heterosexual «lesbizein» puede ser una referencia particular a la «fellatio». Esta interpretación fue sugerida por Kenneth Dover en carta personal.

(56) Lobel y Page, op. cit., fragmento 132. Traducción de Judith Peller.

(57) Heródoto, 2.135.

(58) Escoliasta, en «Los Retratos» de Luciano, 18; Estrabón, 10.2.9.

(59) «Antología Palatina», 9.506.

En contraste con la poesía personal de la aristocrática Safo, han sobrevivido algunas canciones que fueron ejecutadas por coros de doncellas y mujeres. A juzgar por los fragmentos existentes y las notas de antiguos autores, estas canciones abarcan un panorama total, desde informales canciones populares de tejedoras e hilanderas hasta representaciones profesionales en festivales.

Aparte de las endechas ya mencionadas, había canciones de doncellas, «partenios», que eran himnos corales formales cantados por muchachas solteras con acompañamiento de flautas. Un largo fragmento de una de estas canciones, escrito por el poeta Alcman, de Esparta, se ha conservado hasta nuestros días (60). Esta canción cita un gran número de mitos y prácticas de culto, pero lo que más interesa son las referencias personales que hay en él. El coro nombra a muchas de las muchachas que formaban parte del mismo, y tiene algunos solos para ciertas alabanzas especiales. Se compara a las muchachas con el sol, a sus cabellos con el oro, sus tobillos son encantadores y corren veloces como potras. Al referirse a su líder, dicen: «Hagesícora me agota». Podemos interpretar esta frase «me agota» como una alabanza, o como si de lo que se tratara es de ganar en alguna prueba o festival, o como un agotamiento sexual o emotivo. La última interpretación puede ser apoyada por nuestro conocimiento de que la atracción erótica entre mujeres mayores y muchachas era estimulada en Esparta (61). Es probable que en la atmósfera femenina de las muchachas del coro florecieran relaciones lesbianas.

El factor más importante, tanto en Esparta como en Lesbos, en el hecho del fomento de relaciones eróticas entre mujeres, es que éstas eran altamente valoradas en ambas sociedades. Eran admiradas y amadas tanto por los hombres como por las mujeres. La belleza personal era muy cuidada por las mujeres de Lesbos y las de Esparta. Lesbos era uno de los sitios donde más se llevaban a cabo concursos de belleza femenina (62), y el poema de Alcmán enumera algunos de los atributos que se consideraban deseables en las mujeres. Además, el talento de mujeres cultivadas como Safo y Hagesícora debió hacerlas atractivas para las gentes de ambos sexos. Las mujeres no tuvieron relaciones con otras mujeres, como se ha dicho, por haber sido despreciadas por los hombres. Más bien parece que pudieron amarse entre sí en un medio ambiente en el que la totalidad de la sociedad tenía a las mujeres en gran estima y las educaba en forma semejante a los hombres de su misma clase, permitiéndolas continuar en su madurez los afectos formados en el contexto social y educativo, enteramente femenino, de la juventud.

Estas poetisas no fueron las únicas. Sus poemas aluden a otros

---

(60) Véase Page, «Alcmán: The Partheneion», y C. M. Bowra, «Greek Lyric Poetry», pp. 30-65.
(61) Plutarco, «Licurgo», 18.
(62) Page, «Sappho», p. 199. Cf. Ateneo 13.609e-f.

grupos de mujeres dedicados a quehaceres literarios. Safo menciona a otras poetisas de Lesbos, y Corina dirige algunos de sus poemas a una «mujer de Beocia vestida de blanco». En Rodas, el filósofo Cleóbulo, en el siglo VI a. C., abogaba porque las mujeres fueran correctamente educadas, y su hermana, Cleobulina, igual que su padre, era capaz de componer acertijos en verso (63). Hasta donde puede ser invesigado, las mujeres educadas en la antigua Grecia eran siempre miembros de las clases superiores. A diferencia con lo que ocurría con algunos escritores del período Arcaico, ellas no escribían poesía porque fueran débiles o se sintieran defraudadas social o políticamente. Al contrario, la poesía de las mujeres fue el producto de una morosa contemplación. Es interesante hacer notar que no existía huella alguna de actividad literaria entre las mujeres de Atenas. La ciudad cuyos hombres fueron los autores de las más notables creaciones artísticas de la Grecia clásica no produjo artistas femeninos.

(63) Diógenes Laercio, 1.89.91.

IV

LAS MUJERES Y LA CIUDAD DE ATENAS

En el siglo VI a. C. el legislador ateniense Solón institucionalizó la distinción entre mujeres decentes y rameras. Abolió toda forma de venta de sí mismo y de venta de niños en esclavitud, salvo una: el derecho del hombre a vender una mujer soltera que hubiera perdido su virginidad. Como parte de esta legislación que cubría muchos aspectos de la vida de Atenas, Solón regulo los paseos, las fiestas, los duelos, los ajuares y las comidas y bebidas de las mujeres. Estableció también burdeles propiedad del Estado, regentados por esclavos, e hizo atractiva a Atenas para los extranjeros que querían hacer dinero, incluyendo artesanos, comerciantes y prostitutas. Durante el período Clásico, las leyes de Solón continuaron ejerciendo una tremenda influencia sobre las vidas de las mujeres atenienses.

Yo no atribuiría esta legislación ni a la misoginia ni a la homosexualidad de Solón. Estas regulaciones, que a primera vista parecen antifeministas, tenían verdaderamente el objetivo de eliminar luchas entre los hombres y reforzar la recién creada democracia. Las mujeres eran un perenne motivo de fricción entre los hombres. La solución que Solón dio a este problema fue mantener a las mujeres apartadas y limitar su influencia. Además, gran parte de esta legislación —incluyendo la limitación en funerales ostentosos (para los que gran número de mujeres eran empleadas como plañideras profesionales) y la regulación de fiestas, ajuares de boda, comidas y bebidas— tenían un carácter antisuntuario e intentaba poner coto al poder de la aristocracia en Atenas.

La disputa sobre los estatus

Si las regulaciones de Solón mejoraron el estatus de las mujeres o lo rebajaron es cuestión debatible. Claramente, como miembros

das y H. D. F. Kitto (4). Estos investigadores, en no menor medida que Wrigth, son las víctimas de sus propias épocas y de sus entornos sociales. Empujados por su admiración hacia la Grecia Clásica, son reacios a creer que los atenienses pudieron no haber tratado a sus esposas en la forma que los cultivados caballeros del siglo veinte tratan a las suyas. Además, no tienen la menor sospecha de que muchas esposas de estos cultivados caballeros se muestran amargamente insatisfechas con su papel.

Dos investigadores contemporáneos que no suscriben ninguna de estas dos extremas opiniones son Víctor Ehrenberg y W. K. Lacey (5). Por ejemplo, llaman la atención sobre el hecho de una vida femenina gastada en el cuidado de una casa obscura e insalubre y en la falta de acceso de la mujer a los valores culturales de la vida de Atenas. Ehrenberg cree que las mujeres no asistían a las funciones de teatro. Pero Lacey puntualiza que los atenienses eran extremadamente protectores respecto a sus mujeres, y que la reclusión puede ser contemplada bajo el punto de vista de una forma de protección.

La gran divergencia existente en las opiniones de los eruditos es intrigante y no puede ser atribuida a concepciones sexistas —puede detectarse cierta parcialidad en los hombres, tanto en una dirección de los argumentos como en la contraria— y Lacey es el único que es consciente de los conceptos modernos de la emancipación femenina (6). La principal razón para estos dos puntos de vista se debe al género de las evidencias consultadas. Gomme y sus seguidores, descansando en forma exclusiva o predominante sobre la evidencia de la tragedia clásica, y creyendo que las heroínas estaban modeladas directamente sobre la mujer ateniense del siglo V a. C., deducen que la mujer era respetada y no recluida. Lacey, que rechaza explícitamente el testimonio de la tragedia como representativa de una gente normal dentro de una familia normal, y Ehrenberg, que acepta sólo a Eurípides, mientras que encuentra a Sófocles y a Esquilo poco cercanos a la realidad, pintan un retrato más triste de la posición de la mujer.

Lacey y Ehrenberg se apoyan mucho en los oradores del Atica, mientras que la mayoría de los seguidores de Gomme, en contraste, raramente los citan. Hadas da la razón de que los discursos son demasiado polémicos y presentan sólo un aspecto de las cosas, una pintura anormal. Las evidencias que se desprenden de las comedias son menos decisivas, pero son citadas en apoyo de ambas posiciones.

(4) Moses Hadas, «Observations on Athenian Women»; H. D. F. Kitto, «The Greeks», pp. 219-36; Cf. Charles Seltman, «Women in Antiquity», pp. 110-11; y «The Status of Women in Athens», y Donald C. Richter, «The Position of Women in Classical Athens», que ofrece una historia de la controversia.

(5) Lacey, «Family», capítulo 7, y Victor Ehremberg, «The People of Aristophanes», capítulo 8.

(6) Lacey, «Family», p. 176.

más cercano. Después del matrimonio la mujer pasaba a depender de la custodia de su marido para la mayor parte de las cosas, con la importante limitación de que el padre, o quien la hubiera dado en matrimonio, retenía el derecho a disolver el mismo (12). Si el marido fallecía antes que la esposa, la custodia de su dote, y quizás de su persona, pasaba a sus hijos si tenían la edad adecuada, o a sus tutores. Si la viuda no tenía hijos, retornaría a depender de sus primitivos tutores o sus herederos. Las viudas eran protegidas por el «arconte», quien podía proceder contra los ofensores de las mismas en su representación.

Los responsables de la paternidad en la Atenas Clásica no tenían que ocuparse de sus hijos hembras al menos que previeran un matrimonio apropiado para ellas cuando fueran mayores. La consideración inicial de un padre era financiera. La costumbre establecía que tenía que proveerse, para el mantenimiento de una mujer, de una dote equivalente al estatus económico del padre. Las pinturas en vasijas que representan a mujeres sentadas junto a un cofre de ropas aluden a la dote poseída por las novias (13). Un padre podía no hacerse cargo de más hijas de las que pudiera dotar adecuadamente, y las dotes muy ventajosas se hacían para atraer a pretendientes ricos y deseables. En los casos en que los padres no dieran muestra de adecuada previsión o hubiesen sufrido reveses de fortuna, las dotes provenían de otras fuentes. Los padres ricos frecuentemente dotaban a sus parientes más pobres. Ya dijimos que la ley preveía que se aportara una dote a favor de las muchachas pobres o incluso de las que tenían sólo una apariencia física pasable, y algunas veces Atenas aportó dotes para las hijas de hombres que habían servido al Estado (14). La falta de la dote podía dar lugar a que algún orador hostil tuviera oportunidad de afirmar que no se había celebrado un matrimonio legal, o daba la oportunidad a algún marido hipócrita para jactarse de que había sido lo bastante condescendiente como para casarse sin la promesa de una dote (15). El matrimonio de Elpinice, sin la dote correspondiente, fue un caso excepcional, pues el marido era muy rico y pudo pasar por alto la dote en su deseo de una alianza matrimonial con una rama pobre de la noble familia Filórida. Han podido existir casos de mujeres que carecían de dote o de parientes que les concertaran

(12) A. R. W. Harrison, op. cit., pp. 30-32; Demóstenes 41.4.

(13) Evelyn B. Harrison, «Athenea an Athens in the East Pediment of the Parthenon», p. 43 y nota 134.

(14) Demóstenes 59.113; Menandro «Díscolo», 842-47; Terencio, «Los hermanos», 729; Esquines, 3.258; Plutarco, «Arístides», 27.4. J. K. Davies, «Athenians Propertyed Families 600-300 a. C.», pp. 51-52, sobre las dotes de las hijas de Arístides. Davies, por supuesto, tiene tendencia a no creer ciertas historias sobre las mujeres, por ejemplo, la de la hija de Pisístrato, que se casó con el joven que la besó en la calle (Davies, p. 449) y la historia del casamiento de Sócrates con Mirto (p. 52), mientras que considera creíble el cuento de la romántica conexión entre Solón y Pisístrato (p. 445).

(15) Iseo, 3.8; 3.36-38; 3.78.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

peñaban un papel, examinaremos solamente tres, y ello en forma limitada: el culto de la diosa Atenea, los Misterios de Demeter y Core, en Eleusis, y la celebración exclusivamente femenina de las Tesmoforias (66).

Atenea Polias era la patrona de Atenas, y la sacerdotisa de Atenea Polias era una persona de gran importancia y de cierta influencia. El sacerdocio era hereditario en la noble familia Eteobutadas. Heródoto da dos indicaciones del uso político del prestigio de la sacerdotisa en ayuda de facciones democráticas (67). En el año 508 a. C., cuando el Rey de Esparta Cleómenes trató de entrometerse en la política de Atenas, oponiéndose al reformador popular Clístenes y tratando de penetrar en el santuario de Atenea, las sacerdotisas le recordaron que la ley no permitía a los Dóricos («sc.» extranjeros) entrar en él. Otra vez, las sacerdotisas apoyaron la decisión de evacuar Atenas antes de la batalla de Salamina en el 480 a. C. informando que la serpiente sagrada de Atenea se había ido ya de la Acrópolis. Son muy comunes las inscripciones y las dedicatorias honrando a las sacerdotisas de Atenea, especialmente en los períodos helenístico y romano, y varios de sus nombres están inscritos en asientos del teatro de Dionisios (68). Mujeres y hombres participaban en las Panateneas, un festival celebrado anualmente en el nacimiento de Atenea, y cada cuatro años con especial magnificencia. Desde el punto de vista religioso, la ceremonia esencial consistía en el sacrificio y oferta de animales. Precedía a los sacrificios una procesión en la que se conducían hasta el altar a los animales a sacrificar. El friso del Partenón muestra a mujeres en esta procesión, mezcladas con hombres. Son de destacar las jóvenes, llamadas *«kanēphoroi»*, que portaban cestos sagrados en la procesión. Las *«kanēphoroi»* eran vírgenes seleccionadas en familias nobles. Su virginidad era un factor importante para asegurar el uso favorable de las ofrendas sagradas y de los instrumentos del sacrificio portados en las cestas. Prohibir a una candidata el participar en este acto era arrojar una mancha sobre su reputación. En cabeza de la lista de mujeres en torno a las que —como objetos pasivos e inconscientes de insultos que tenían que ser vengados— ha girado el curso de la historia, está la hermana de Harmodio. Los hijos del tirano Pisístrato la invitaron primero para que fuera portadora de una cesta, y luego la rechazaron, alegando que era inapropiada. Este insulto a su hermana empujó a Harmodio y a su amigo Aristogitón a los asesinatos del año 514 a. C., un acto que les hizo ganar reputación como liberadores de Atenas (69).

Cada cuatro años, en las Grandes Panateneas se confeccionaba

---

(66) Para una detallada exposición de los cultos en Atenas, véase L. Farnell, «Cults of the Greek States»; L. Deubner, «Attische Feste»; M. P. Nilsson, «Geschichte der griechischen Religion».

(67) Heródoto, 5.72, 8.41.

(68) McClees, op. cit., pp. 9 y 36.

(69) Tucídides, 6.56-58; Aristóteles, «La Constitución de Atenas», 18.

un nuevo «peplos» (vestido) para ser llevado por una antigua imagen de Atenea (70). El tejido de este vestido se empezaba por dos de las *«arrephoroi»,* que eran muchachas de edades entre siete y once años, escogidas en familias nobles por el arconte rey para que desempeñaran una serie de funciones religiosas durante un año. Otras mujeres continuaban tejiendo y bordando el «peplos». Para la procesión Panatenaica el «peplos» era extendido como una vela en un barco con ruedas. El friso del Partenón muestra la presentación del «peplos» a Atenea.

Los Misterios Mayores y Menores se celebraban anualmente en Eleusis en honor a Demeter y su hija Core (Perséfone) (71). (Lámina 8). Los ritos en los primeros tiempos estaban conectados con la muerte y resurrección de los granos y los frutos y se desarrollaban mediante una alegoría sobre la inmortalidad humana. Los Misterios Eleusinos sobrevivieron como el culto griego más venerado hasta el fin del paganismo. Muy poco, por cierto, se sabe de los Misterios, y apenas si hay indicaciones de las razones de su popularidad.

Los Misterios, originariamente un culto privado familiar de los Eumólpidas, quedaron bajo el control del Estado de Atenas antes del 600 a. C. El gran sacerdote, el «hierofante», el más importante de los sacerdotes atenienses, era un Eumólpida y ejercía su misión durante toda la vida. Había oficiantes varones adicionales, entre los cuales, el «dadouchos», o portador de antorchas, era el siguiente en importancia después del hierofante. Estaba asistido por una sacerdotisa llamada la «dadouchousa». Otras celebrantes hembras incluían dos sacerdotisas conocidas como las «hierofántides», también Eumólpidas, que desempeñaban su misión de por vida y que podían contraer matrimonio. Una de las «hierofántides» servía a Demeter, la otra a Core, y ambas eran las principales asistentes del hierofante. Un grupo de sacerdotisas «panageis» (sacrosantas), también conocidas por las «melissae» (abejas), vivían todas juntas en viviendas segregadas y no tenían contacto con los hombres. El nombre de «abejas» probablemente alude a la asexualidad de estos insectos. La función de estas sacerdotisas es desconocida.

Rivalizando en prestigio con el hierofante existía un Gran Sacerdote de Demeter. Provenían tanto de la familia Filórida como de La Eumólpida. El sacerdote de Demeter, como el hierofante, recibía un óbolo (moneda de poco valor) diario por los iniciados en los Misterios Mayores y Menores. El sacerdote era «epónimo», o sea, que los hechos ocurridos en Eleusis se databan con el nombre del sacerdote y sus años sucesivos en el cargo (72).

Todas las mujeres, hombres, niños y esclavos de habla griega, no manchados por un homicidio, eran elegibles para ser iniciados

(70) C. J. Herington, «Athena Parthenos and Athena Polias», pp. 32-33.

(71) Sobre Eleusis, véase además de las referencias citadas en la nota 66 anterior, a G. E. Mylonas, «Eleusis and the Eleusinian Mysteries».

(72) Las sacerdotisas de Hera, en Argos, también eran «epónimas».

en los Misterios. Los ritos preliminares incluían un baño purificador, ayuno, sacrificios y la bebida del «ciceón», un brebaje a base de cebada. Todas las mujeres iniciadas participaban en la *«kernophoria»,* el transporte de las vasijas sagradas, que era una de las ceremonias preliminares. Las iniciadas también contemplaban la ejecución de danzas sagradas llevadas a cabo por mujeres, en conmemoración de los tiempos en los que las mujeres de Eleusis danzaban en honor a Demeter. Se incluían en el ritual recitales, la revelación de objetos sagrados y una representación dramática, probablemente mostrando la tristeza de Demeter por el rapto de Core y su subsiguiente alegría ante el retorno de su hija. Las sacerdotisas de Demeter desempeñaban los papeles de Demeter y de Core (73). En vista de las múltiples manifestaciones de diosas-madres e hijos-consortes que impregnan toda la antigüedad, especialmente en el Oriente Medio, uno no puede por menos de asombrarse del hecho de que una única religión, centrada en una madre y su hija, fuera suficiente para los atenienses.

Otro festival en honor de Demeter, pero reservado estrictamente para mujeres eran las Tesmoforias (74). A diferencia de los Misterios de Eleusis, las Tesmoforias nunca se desarrollaban más allá de lo que era una fiesta agraria, pero era notable por preservar sus viejos ritos sin alteración alguna. En Atenas la celebración tenía lugar en las siembras de otoño con objeto de propiciar el crecimiento de las semillas mediante rituales mágicos de fertilidad. La exacta naturaleza de estos ritos y los días en los que se celebraban han sido objeto de disputa, pero la interpretación que sigue parece plausible.

Las Tesmoforias se celebraban durante tres días. El primer día se denominaba *«kathodos»* (la bajada) y *«anodos»* (la ascensión). Unos cerdos, animales consagrados a Demeter, habían sido arrojados a cuevas subterráneas al empezar el verano, probablemente durante el festival dedicado a Demeter y Core conocido como la Esciroforia. En el primer día de las Tesmoforias, las mujeres bajaban a las cuevas y recogían los desperdicios de los cerdos, que mezclaban con semillas y colocaban en los altares. El segundo días se denominaba «nésteia» (ayuno). Las mujeres hacían su ayuno sentadas en el suelo, imitando las actitudes de Demeter ante la pérdida de su hija. En el tercer día *«kalligeneia»* (bello nacimiento), los desperdicios de los cerdos y las semillas eran esparcidos en los campos.

Sólo se permitía la participación en las Tesmoforias a mujeres de intachable reputación (75). Tenían que ser castas durante los tres días de preparación del festival y continuar así durante todo su curso. Con todo, tenían que soportar el sucio lenguaje y las obscenidades características de todos los rituales de la fertilidad. Las mu-

(73) Mylonas, op. cit., p. 310.
(74) Además de las obras citadas en la anterior nota 66, véase Aristófanes, «Las Tesmoforiantes», y Jane Harrison, «Prolegomena to the study of Greek Religion».
(75) Iseo 6.49-50.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

la sociedad en algunos círculos intelectuales (80), y había un cambio perceptible en la representación de la figura femenina en las artes plásticas que podrá ser mejor discutido en el contexto de la Edad Helenística.

---

(80) Joseph Vogt, «Von der Gleichwertigkeit der Geschlechter in der bürgerlichen Gesellschaft der Griechen», pp. 211-55; R. Flacelière, «D'un certain féminisme grec»; Wender, op. cit., pp. 84-85.

tores de la esposa rechazada se veían afectados, estas alianzas matrimoniales podían a menudo producir enfrentamientos internacionales. Uno de los muchos matrimonios desafortunados fue el de Berenice y Antíoco.

En el año 253 a. C., Tolomeo II de Egipto arregló un matrimonio diplomático entre su hija Berenice y el Seléucida Antíoco II. Imitando a los ostentosos tiranos de la Edad Arcaica, Tolomeo dio a su hija una dote tan generosa que fue apodado «Phernophoros» (portador de dote). Antíoco repudió a su anterior mujer y mediohermana Laódice, pero más tarde, aparentemente por preferencias personales, volvió a vivir con Laódice sin haberse divorciado formalmente de Berenice. Tolomeo II había dado a su hija en matrimonio con la esperanza de que el pretendiente repudiara a todas sus anteriores esposas e hijos a favor de su nueva mujer y, lo que era más importante, esperaba que los descendientes de su hija fuesen los que heredaran el trono. El pretendiente, como se dijo antes, por no ofender a las familias de sus antiguas esposas y también por razones personales, nunca se pronunció claramente sobre cual era su esposa favorita y sobre cual de sus hijos sería el heredero del trono (3).

Laódice, como Olimpia antes que ella, fue obligada a tomar medidas desesperadas a favor de sus hijos. Tuvo la oportunidad de envenenar a Antíoco e hizo morir a Berenice y a su hijo para asegurar la sucesión de Seleuco, el mayor de los dos hijos que tuvo con Antíoco. El hermano de Berenice, Tolomeo III, por entonces rey de Egipto, llegó con tropas pero demasiado tarde para salvar a su hermana, pero la vengó y explotó la situación precipitando la tercera guerra con Siria (246-241 a. C.) (4).

Los Tolomeos, como demostró la triste historia de Berenice, fácilmente arreglaban matrimonios dinásticos para sus mujeres. Pero cuatro de los primeros Tolomeos se casaron con sus hermanas (5). El matrimonio entre hermano y hermana de doble vínculo nunca fue alentado entre los griegos y los macedonios, que lo consideraban incestuoso, pero era una costumbre local de la familia real egipcia, a los que los Tolomeos deseaban tener como sucesores (6). Además, el matrimonio entre hermano y hermana eliminaba influencias extranjeras de la corte. El primer matrimonio de her-

---

(3) Algunos paralelismos con el período arcaico se pude hallar en el matrimonio de Pisístrato y la hija de Megacles. Pisístrato, que ya tenía hijos adultos cuya sucesión no deseaba poner en peligro engendrando nuevos hijos, había acordado un matrimonio político con la hija de Megacles, pero tenía con ella relaciones sexuales en formas no naturales. Megacles, ofendido y encolerizado, se veía así privado de la esperanza de tener un nieto que heredara su tiranía por lo que se convirtió en el adversario de su yerno. Herodoto, 1.61.

(4) Apiano, «Syr.», 65; Plinio, «Historia Natural 7», 53; Macurdy, op. cit., pp. 82-90.

(5) Tolomeo, II, IV, VI y VIII.

(6) El matrimonio de Elpínice con su medio hermano Cimón en Atenas fue irregular. Véase Davies, op. cit., pp. 302-3.

nores o cuando los maridos estaban ausentes, o a través del dinamismo de sus ambiciones personales. La mujer influyente en las cortes helenas influyó positivamente durante este período en el sentido de incrementar el prestigio de las mujeres que no perteneciendo a la realeza eran de las clases superiores.

Reciente competencia en el ámbito público

El estatus de las reinas helenísticas sólo es comprensible en el ámbito del de las otras mujeres de las ciudades de Grecia, en el que, a su vez, influyó. La disminución de restricciones a la actuación de las reinas en esferas de actividad antiguamente reservadas a los hombres constituyó un estímulo que fue emulado por algunas mujeres ricas y aristócratas. Las competencias legales y económicas de las mujeres se incrementaron, pero sus logros en la política fueron más bien ilusorios. La aparente expansión formal de las competencias de la mujer puede ser debida al hecho de que para el período helenístico existen datos sobre muchas y diferentes áreas habitadas por los griegos, mientras que nuestro panorama sobre la posición de la mujer en la Grecia clásica es monopolizado por la situación de Atenas y por el hecho de que, en conjunto, Esparta fue excepcional debido a su sistema social único. En otras palabras, podemos admitir la hipótesis de que las mujeres no atenienses, incluso fuera de Esparta, pueden haber sufrido menos restricciones antes del período helenístico, aunque ello no pueda ser documentado.

Como reinas vivientes fueron celebradas por los poetas y recibieron públicos honores. Así, se publicaron decretos honrando a determinadas mujeres en el mundo griego del período helenístico, e incluso se incrementaron bajo el gobierno romano (9). Sacerdotisas y mujeres que desarrollaban servicios religiosos recibieron grandes honores, incluso en la época de la Atenas clásica. En la segunda centuria antes de Cristo fueron dictados extensos decretos por Arquipo en la asamblea de Cime en Asia Menor, detallando su generosidad y la cantidad que había gastado en comida y bebida para toda la población (10). Incluso en Atenas prevaleció por poco tiempo la idea de Pericles de que lo mejor para una mujer es que no se hablara de ella, ni para alabarla ni para criticarla. Con ostentación aristocrática, los padres de las muchachas que hilaban lana o bordaban los «peplos» en Atenas, dictaron decretos honrando los servicios de sus hijas (11). Los nombres de muchas hijas de familias nobles figuran en estas listas.

---

(9) Véase McClees, op. cit., y la colección de H. W. Pleket, ed., «Epigraphica II: Texts on the Social History of the Greek World», denominada en lo sucesivo «Pleket».

(10) Pleket, n.º 3; J. y L. Robert, «Bulletin épigraphique» 81, inscripciones n.º 444, 445.

(11) Por ej., «Inscriptiones Grecae, 1873» 2.5.477d.

asesinar a su hermano, fue un modelo para autores posteriores, incluyendo al romano Virgilio, que la adaptó a su descripción de la arrasadora pasión de Dido por Eneas.

El cambio hacia la interiorización de la sexualidad, hacia la relación sexual privada, que hoy damos por sentada, fue de poco interés para los griegos del período clásico pero, sin embargo, fue profundamente explorada por el arte y la literatura helenísticas. Este cambio en la relación de los sexos puede ser atribuido, más o menos especulativamente, a un conjunto de factores ya estudiados en este capítulo: la influencia de los filósofos, la acción de las mujeres de la realeza y el aumento del poder económico de la mujer. El sistema de la «polis», tal como se entendía en Atenas —con el requisito de un arreglo matrimonial que protegiera a la mujer—, ya había cambiado, permitiendo a los hombres una mayor familiaridad con mujeres respetables, especialmente en las áreas ocupadas por los griegos en tiempo reciente. Al mismo tiempo, se le consintió a las mujeres una mayor permisividad. En su segundo «Idilio», el poeta Teócrito (300-260 a. C.) describe las actividades de Simeta, una virgen, quizás huérfana, que acude a una fiesta bajo la vigilancia de otra mujer. En el camino se fija y se enamora de un joven. Este, se acuesta con ella, y más tarde, la abandona. En otro de los «Idilios», Teócrito muestra a dos respetables amas de casa griegas en Alejandría que van a ver «Los amores de Venus y Adonis» y que allí son objeto de empellones, siendo interpeladas por los hombres en medio de la multitud. Aquí, es necesario sacar a la luz la cuestión de si el desnudo en las artes visuales representa no solamente una mayor libertad sino también menos respeto hacia las mujeres.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

cayera en manos de las mujeres. Además, el siglo II a. C. fue un período de crecimiento del lujo y de la riqueza en la clase alta, tanto para las mujeres como para los hombres. Polibio cuenta que Emilia, madre de Cornelia, se hizo rica compartiendo la prosperidad de su marido Escipión Africano, y describe su ostentación cuando salió para participar en las ceremonias a las que asistían las mujeres:

> «Aparte de los adornos que llevaba, y de la decoración de su carruaje, todos los cestos, copas y otros instrumentos para el sacrificio, eran de plata y de oro, y se llevaban en su comitiva en las ocasiones solemnes. (La cantidad de esclavos de ambos sexos que la asistían era apropiadamente numerosa.)» (43)

Emilia no se hubiese avergonzado de que sus posesiones fueran comparadas no sólo con las de su marido, sino también con las de su hermano. Cuando su hermano murió en el 160 a. C. dejó 60 talentos, y cuando sus hijos quisieron devolver la dote de su madre de 25 talentos —desde que vieron con razón que dicha dote era propiedad de ella— fueron fuertemente presionados para que hallaran el dinero rápidamente (44). Por otro lado, cuando la misma Emilia murió en el 162 a. C. dejó tanta riqueza, incluyendo probablemente activos líquidos, que su heredero, Publio Escipión Emiliano, fue capaz en diez meses de abonar los 25 talentos pendientes de pago de las dotes de sus dos tías adoptivas. La dote de cada una de las tías era de 50 talentos, y lo más seguro es que tuviesen bienes adicionales, como la lujosa villa en la bahía de Miseno, Nápoles, donde vivió Cornelia, madre de los Graco (45). A pesar de la legislación restrictiva, las mujeres miembros de las familias acaudaladas siguieron poseyendo enormes cantidades de propiedades y disfrutando de ellas. La ausencia de afectación en Cornelia era lo bastante inusual como para que la gente le preguntara por qué no llevaba joyas, a lo que ella dió la respuesta, hoy proverbial, de que sus joyas eran sus hijos (46). Los romanos encontraron un número de rendijas legales por las que la riqueza podía transmitirse a las mujeres, y por las que éstas, a su vez, podían dejarla en herencia. Hacia el final de la República e incluso después, algunas mujeres en realidad controlaban libremente grandes cantidades de bienes, a pesar de que las leyes formalmente en vigor dijeran que ello no estaba permitido. Por ejemplo, la fortuna de una mujer como Lolia Paulina en el siglo I d. C. era tan inmensa que su destierro a instigación de Agripina, madre de Nerón, pudo haber sido causado por el deseo de confiscar sus bienes (47). Bajo la legislación matrimo-

---

(43) Polibio, 31.26.
(44) Polibio, 18.35; 31.22; 31.27.
(45) Véase John H. D'Arms, «Roman on the Bay of Naples», pp. 8-12.
(46) Valerio Máximo, 4.4.1.
(47) Tácito, «Anales», 12.22; Plinio, «Historia Natural», 9. 117; G. Rickman, «Roman Granaries and Store Buildings», pp. 164-65.

resarle más el estudiar filosofía que prepararse para senador romano (72).

EDUCACIÓN Y LOGROS

Las mujeres de la clase alta estaban lo suficientemente cultivadas como para ser capaces de participar en la vida intelectual de sus familiares varones. Algo se sabe sobre la forma en que las muchachas recibían su educación. La historia de Virginia (ver pág. 175) indica que no era inusual para la hija de un humilde y plebeyo centurión el asistir a la escuela elemental del Foro. Tanto los hijos como las hijas de familias acomodadas tenían tutores privados. Plinio el Joven, un senador y autor activo en el gobierno al final del primero y comienzos del segundo siglo d. C., incluía lo siguiente en su retrato de una muchacha que murió a los trece años, justo antes de casarse.

> «Cómo amó a sus niñeras, a sus preceptores y a sus maestros, a cada uno por el servicio que le prestó, estudió sus libros con diligencia y entendimiento.» (73).

A diferencia de los muchachos, las muchachas no estudiaban fuera de casa, con filósofos o retóricos, puesto que ya estaban casadas a la edad en que los muchachos estaban aún ocupados en la búsqueda de una educación más profunda. Algunas mujeres estaban influenciadas por la atmósfera intelectual de la casa. Autores antiguos conceden el mérito a los padres de las chicas, como si ellos hubieran tenido madres con talento. Cornelia, se nos ha dicho, adquirió su afición por la literatura de su padre, Escipión Africano, conocido por su filohelenismo. (La madre de Cornelia, como hemos observado, era famosa por su ostentación de riqueza). La elocuencia de Lelia y de Hortensia era un tributo a sus padres, que fueron destacados oradores (74).

Los logros intelectuales y artísticos no dañaban la reputación de una mujer; por el contrario, se consideraba que la educación y los conocimientos la engrandecían. Plutarco, en una obra perdida, discutía la educación de las mujeres. Escribió en términos favorables de muchas de ellas: por ejemplo, de Cornelia, la última mujer de Pompeyo, que era especialmente encantadora porque había leído mucho, podía tocar la lira y estaba iniciada en geometría y filosofía (75). Plinio el Joven estaba agradecido de que su sencilla y jo-

---

(72) Tácito, «Vida de Agrícola», 4. Sobre otras madres influyentes, Aurelia, madre de César; Rea, madre de Sertorio; Atia, madre de Augusto, en Tácito, «Diálogos», 28; y Cornelia en Cicerón, «Bruto», 211.
(73) Plinio, «Epístolas», 5.16.3.
(74) Quintiliano, 1.6; Cicerón, «Bruto», 211.
(75) Plutarco, «Pompeyo», 55.66.74.76.78-80.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

bernar a un gobernante y mandar a un jefe, y enseñó a Antonio a obedecer a las mujeres. Mientras Antonio hacía una campaña en el Este, Fulvia mantuvo con el hermano de éste sus intereses en Italia en contra de Octaviano hasta la derrota de Perugia en el año 40 a. C. Ella continuó entregada a la carrera de su marido aunque Cleopatra había comenzado ya su idilio con Antonio. En el año 40 a. C., justo después del nacimiento de los gemelos de Cleopatra y de que ésta hubiera sufrido muchos desaires de Antonio, Fulvia murió. Su muerte preparó el camino para su segundo matrimonio (121).

Octavia, la hermana de Octaviano, había enviudado nuevamente, y por lo tanto, estaba disponible para un matrimonio político con Antonio. Su matrimonio fue el resultado de un acuerdo entre Octaviano y Antonio en el 40 a. C., conocido como el Tratado de Brindisi. Mientras la política de Fulvia había consistido en dirigir a Antonio contra Octaviano, la de Octavia era la de mediar entre los dos hombres, y gracias a sus esfuerzos ganó la aprobación de su hermano y de posteriores historiadores. Sus precedentes en la intercesión femenina entre facciones de hombres eran, desde luego, las legendarias mujeres del principio de la República, incluyendo a las Sabinas y a la delegación de mujeres que persuadió a Coriolano de atacar Roma. Este era el único papel político activo en Roma, tradicionalmente aceptado. Octavia dio dos hijos a Antonio en los tres años que vivieron juntos, pero él se aburría cada vez más con su serio carácter intelectual. En el 37 a. C., Antonio se casó con Cleopatra, y su hijo Ptolomeo nació en el 35 a. C. Ya que Cleopatra no era ciudadana romana, Octavia, como Fulvia antes que ella, fue capaz de considerar el matrimonio como ilegítimo. Siguió ayudando a Antonio, se dice, a pesar de los deseos de su hermano. En el 32 a. C. Antonio se divorció formalmente de Octavia, y esta ofensa dio una razón a Octaviano para declarar la guerra. Tras la muerte de Antonio crió a sus hijos, los de sus dos matrimonios y los de Antonio con Fulvia y Cleopatra, con la excepción de Antilo, el hijo mayor de Fulvia y Antonio, a quien Octaviano había hecho asesinar. Nunca se volvió a hablar de los dos hijos de Cleopatra y Antonio. Octavia no era la clásica madrastra odiosa, y su reputación fue irreprochable. Cuando murió se pronunciaron dos elogios públicos y se declaró luto. En contraste, el suicidio de Cleopatra fue recibido por Octaviano y Roma con júbilo. Algunos se regocijaron de que la profecía según la cual la reina egipcia conquistaría Roma, reconciliaría a Asia con Europa, y reinaría en una edad dorada y de paz, justicia y amor se frustrase por su muerte (122). Muchos estaban contentos y listos para aceptar el poder de Octaviano, ya que su propaganda contra Cleopatra —el

---

(121) Plutarco, «Antonio», 10; C. Babcock, «The Early Career of Fulvia».
(122) W. W. Tarn, «Alexander Helios and the Golden Age».

sobre cómo se sentía una mujer al ser esclava entre los romanos, y si —en caso de ser uno un esclavo normal— era peor ser hombre o mujer, no pueden ser contestadas.

La explotación de los esclavos

La casa romana («familia») incluía no sólo a los parientes legalmente dependientes del cabeza de familia, sino también a los esclavos. El número de éstos variaba de acuerdo con los medios de la familia, pero incluso las modestas podían poseer algunos. Existe mayor documentación sobre los esclavos de los ricos, ya que la hay también sobre los propios ricos. Las familias poderosas poseían miles de esclavos, viviendo en sus distintas dependencias, y la casa del emperador («familia Caesaris») era seguramente la mayor. Los propietarios de esclavos invertían en la posesión humana esperando que realizasen ciertos servicios, y que por tanto su propia riqueza se incrementaría y su confort personal mejoraría. Las complejidades de la esclavitud romana eran tales que una mujer podía ganar más prestigio casándose con un esclavo que con una persona libre, y los esclavos y ex esclavos podían ser mejor educados y disfrutar de una seguridad económica mayor que los pobres nacidos libres.

El número de los trabajos reservados a las esclavas era menor que el de los esclavos. Algunas mujeres fueron esclavizadas sólo en la edad adulta, ya fuera por raptores o piratas, o porque eran acompañantes en las campañas o ciudadanos normales en lugares conquistados por los romanos. En cualquier grupo de cautivos griegos, los romanos podían hallar eruditos, historiadores, poetas y hombres con valiosas habilidades. Debido a las limitaciones de la educación de las mujeres, una recién capturada podía haber sido como mucho una comadrona, una actriz o una prostituta. La mayoría de las mujeres no tenían ninguna práctica más allá de las tradicionales tareas caseras. En la esclavitud, como en la libertad, podían trabajar como hilanderas, tejedoras, sastras, remendadoras, amas de cría, niñeras, ayudantes de cocina y criadas en general. Los deberes caseros de las esclavas en Roma difieren sin embargo de los que observamos en Grecia. Debido a que los ingenieros romanos ideaban métodos mecánicos para transportar grandes cantidades de agua, las esclavas no acarreaban agua en la misma medida que las griegas. Además, en Roma a diferencia de Grecia, no se hacía toda la ropa en casa (2). Más aún, las esclavas recibían una enseñanza especial en la casa romana rica y trabajaban como empleadas, secretarias, doncellas, planchadoras, peinadoras, peluqueras, masajistas, lectoras, comediantes, comadronas, y asistentes de enfermería (3). Los niños nacidos en la esclavitud en una próspera casa ro-

---

(2) Columela, «Sobre la Agricultura», p. 12. Prefacio, p. 9.

(3) Sobre estos trabajos, véase a Treggiari, «Women in Slavery» y «Domestic Staff at Rome in the Julio-Claudian Period, 27 B. C. to A. D. C. 68»; Mima Maxey, «Occupations of the Lower Classes in Roman Society»; Le Gall, «Métiers de femmes au Corpus inscriptionum Latinarum».

voluntariamente o, mediante su último testamento, la libertad a los esclavos. La manumisión de la actriz Eucharis debe atribuirse a la buena voluntad de su amo; por ejemplo, a la joven esclava le podía ser concedida la libertad al caer enferma. Una pareja casada podía ser manumitida simultáneamente, o el cónyuge que fuese antes liberto podía reunir los fondos suficientes para comprar al otro, a un esclavo y manumitirle.

Cuando el marido y la esposa habían sido esclavos juntos, y la mujer era liberada, el marido podía ser manumitido mediante el matrimonio. Sin embargo, se desaprobaba que una mujer libre libertase a un esclavo y se casara con él, y estos matrimonios fueron desaprobados por Septimio Severo (reinó en el 193-211 d. C.) (20).

Los motivos que llevaban a una mujer o liberta a casarse con un esclavo son una indicación de la complejidad de la sociedad esclava. Los esclavos, del emperador o de las familias notables, que desempeñaban cargos administrativos importantes mantenían posiciones de prestigio y seguridad económica. La esposa tenía una gran posibilidad de ser enterrada en el panteón de la familia de su marido, el tener un lugar donde ser sepultada era algo que preocupaba a todos los romanos. La mujer libre que se casaba con un esclavo imperial estaba, en cierto modo, mejorando su estatus, mientras su marido mejoraba el suyo. Tal tipo de arreglo era perjudicial para el propietario de la esclava, ya que los hijos eran propiedad de la madre. Además, el prejuicio contra la mujer libre que convivía con un esclavo se extendió incluso a los esclavos de alta posición dentro de la jerarquía. Por ello se aprobó un decreto del Senado en el 52 d. C. que se oponía a los matrimonios de mujeres libres y libertas con esclavos, reduciendo a tales esposas al estatus de esclavas o de libertas y propiedad del amo de sus maridos. Esta regulación iba dirigida a los esclavos de la casa imperial. La pérdida de estatus dio al amo del marido —el emperador en particular— ventajas económicas en relación a las mujeres y niños de sus esclavos (21).

A diferencia de los esclavos, era menos probable que las esclavas de familias de la clase alta se casaran por encima de su condición. Las mujeres, incluso en casas importantes, eran utilizadas sólo para el servicio doméstico y no tenían puestos de influencia. Había, por tanto, pocos incentivos para que hombres libres o libertos se unieran a ellas, fuera de sus propias familias. En una familia de clase baja una esclava podía ser liberta para casarse con su amo, pero en las casas senatoriales o imperiales este camino de ascenso social estaba cerrado. Los hombres de estatus senatorial no podían casarse con libertas aunque podían, desde luego, cohabitar con ellas.

Un pequeño número de mujeres de la casa imperial conseguían

(20) «Código Justiniano», 5.4.3.

(21) Sobre el «Senatusconsultum Claudianum», véase a Crook, «Life and Law», p. 62 y Weaver, op. cit., pp. 162-69.

do, sin embargo, continuó siendo un trabajo exclusivamente femenino. Pero las mujeres no se limitaban sólo a hilar.

Los trabajos de lavandería eran realizados por mujeres y hombres, a diferencia de la Atenas clásica, donde esta ocupación estaba limitada a las mujeres. Que los hombres trabajaran como tejedores es probablemente el resultado de la organización de esta tarea en industrias pequeñas durante el período romano. En Pompeya, las mujeres trabajaban en los molinos, donde se molía el grano. Y encontramos una mujer propietaria de fincas y una prestamista (33). Las libertas, ya que a menudo venían del Este, vendían frecuentemente artículos de lujo o mercancías exóticas tales como tintes de púrpura o perfumes. Vendían además muchas mercancías selectas como vestidos y alimentos, y trabajaban como carniceras e incluso como pescadoras, pregonando su mercancía.

Las ocupaciones de las mujeres en Pompeya son un buen ejemplo de los tipos de actividad económica que realizaban. Además, las inscripciones sepulcrales de muchas mujeres en todo el mundo romano indican la forma en que se ganaban la vida. Se encuentran trabajos tan bajos como «mercader de judías» o «vendedora de clavos», y tan altos como «empresaria comercial» o «médico». Los nombres de mujeres estampados en tuberías y ladrillos registran también su relación con las actividades de la construcción —desde la propiedad de un taller de fabricación de ladrillos o de cortar piedras, por parte de una mujer de la clase alta, a la participación real en la fabricación de materiales de construcción por trabajadoras de clase baja que participan en el trabajo de albañilería (34).

La mujer mejor conocida en Pompeya es Eumaquia, una mujer de negocios cuya familia fabricaba ladrillos. Era la patrona de los que erigieron su estatua. Ella, a su vez, donó a la ciudad pórticos, columnatas, y una cripta, y erigió una imponente tumba para ella misma.

La selección de una mujer como patrona («patrona») de un gremio de hombres («colegium») no era en absoluto única. Unas cuantas mujeres son conocidas por haber servido como patronas de gremios, ya fuera por sí mismas o simultáneamente con patronos que solían ser sus maridos; no obstante, las mujeres abarcaron menos del cinco por ciento del número de patronos conocidos a lo largo del Imperio (35). En respuesta a la gratitud y al elogio otorgados por el gremio, los patronos y las patronas —que eran ricos e influyentes— debían conceder favores a los agremiados. Las mujeres podían pertenecer a las comunidades religiosas y funerarias, y de

---

(33) Sobre Pompeya, véase H. H. Tanzer, «The Common People of Pompeii», y Michele d'Avino, «The Women of Pompeii».

(34) Helen Jefferson Loane, «Industry and Commerce of the City of Rome» (50 B.C.-200 A.D.), pp. 103-5, 110-11.

(35) Véase J. P. Waltzing, «Etude historique sur les corporations professionelles chez les Romains jusqu'à la chute de l'Empire d'occident», 1:348-49, y 4:254-57; Guido Clemente, «Il patronato nei collegia dell'imperio romano».

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

después del divorcio, hasta el punto de conceder una tumba adecuada a una ex-esposa (52).

Es probable que el afecto fuese el motivo fundamental para casarse entre las clases bajas. Así, las alianzas políticas que fomentaban los sucesivos casamientos y divorcios entre la clase alta no eran un factor importante excepto para los que querían ascender socialmente. Es difícil asegurar si el divorcio era frecuente entre las clases bajas ya que no era probable que se conmemorase en las lápidas. Pero algunas inscripciones funerarias indican que los venerables ideales romanos podían florecer entre las clases que se reclutaban de los grupos étnicos no romanos o recientemente romanizados: los matrimonios eran muy duraderos y se elogiaba a las mujeres por haberse casado sólo una vez.

(52) Kajanto, «On Divorce among the Common People of Rome».

Juvenal señala que las mujeres habían dejado de honrar a los cultos pasados de moda y creados para ellas ya en el 63 a. C., aludiendo al tiempo en que un hombre, Publio Clodio, estuvo presente en los ritos de la «Bona Dea», una diosa cuyo culto se suponía celebrado únicamente por mujeres. César se divorció de su esposa Pompeya tras este escándalo, ya que se rumoreó que ella había incitado a Clodio a la profanación de estos ritos. Juvenal, en su enciclopédico catálogo de las mujeres viciosas, no dudó en incluir a una emperatriz, pero se cuidó de criticar a las Virgenes Vestales. En el caso de éstas, si la acusación de impureza fuese cierta, las consecuencias habrían sido importantes para el estado.

LOS PRIVILEGIOS DE LA VIRGINIDAD

Vesta (la griega Hestia) era la diosa del hogar, tanto público como familiar. El hogar con su eterna llama simbolizaba la continuidad de la familia y de la comunidad, y la extinción del fuego era un asunto grave. Cuidar del hogar familiar era responsabilidad de la hija de la casa. (Freud sugirió que las mujeres cuidaban del hogar porque su anatomía, a diferencia de la de los hombres, suprime la tentación de apagar el fuego orinando en él) (11).

Ya que una virgen no pertenece a ningún hombre, podía encarnar a la colectividad, a la ciudad: podía pertenecer a todos. Así, las hijas jóvenes de los primeros reyes romanos cuidaban del hogar real del que probablemente se derivó el culto estatal de Vesta. En algún momento del remoto pasado, el servicio del culto estatal de Vesta fue asumido por las vírgenes sacerdotisas conocidas como Vestales. Su principal tarea era cuidar del fuego en el templo de Vesta, y la Vestal que dejase apagar el fuego incurría en la pena de flagelación. Además del servicio de Vesta, las Vestales actuaban en otras áreas de la religión romana. Más paradójica era quizá su participación en los ritos agrícolas y de fertilidad. Parece como si la virginidad no fuese sinónimo de esterilidad, y fuese compatible con la fertilidad. La pureza y la integridad pueden ser consideradas como una provisión de fertilidad, aunque no puede asegurarse que los romanos tuvieran claramente formulada esta idea cuando asignaban diversas tareas a las Vestales.

En los comienzos de Roma probablemente sólo había una Vestal sirviendo a la vez, ya que las madres potenciales no podían reservarse, para el servicio religioso (12). En tiempos históricos existía una cofradía de seis Vestales con distinta edad. Todas habían ingresado entre los seis y los diez años, y estaban obligadas a permanecer vírgenes durante los treinta años de servicio, tras los cuales

(11) Freud, op. cit., p. 51.
(12) Robert E. A. Palmer, «The Archaic Community of the Romans», p. 53, nota 1; Kurt Latte, «Römische Religionsgeschichte», pp. 108-11.

un factor disuasorio. Además, las familias de la clase alta eran pequeñas, y una hija podía significar la diferencia entre la supervivencia y la extinción de la línea familiar. Los padres eran tan renuentes a ofrecer a sus hijas que, Augusto hábil y paradójicamente, como incentivo para aumentar la tasa de nacimientos, eximió al padre de tres hijos de esta obligación (24). También redujo los requisitos para la elección, de forma que las hijas de los libertos podían ser enroladas (25), aunque esto nunca fue necesario, pues durante el Imperio, el sumo pontífice, que estaba a cargo de la elección de las Vestales, era normalmente el mismo emperador, y pocos se atrevían a oponérsele.

Una diosa del nacimiento y de la muerte

Las sacerdotisas de Ceres eran las únicas mujeres además de las Vestales que tenían el prestigioso deber de administrar un culto estatal.

Ceres era una divinidad agrícola cuyo nombre se compone de la misma raíz que los verbos latinos «creare» y «cresco», que significan «producir» y «crecer». Así, Ceres era una diosa importante al principio de Roma, cuando la principal ocupación era la agricultura y la religión se orientaba hacia la prosperidad agraria. La diosa Tellus (Madre Tierra) estaba íntimamente asociada a Ceres en el campo de la agricultura, y ambas diosas se relacionaban especialmente con la producción de grano.

A Ceres y a Tellus les incumbía la fecundidad humana tanto como la productividad de los campos. Ambas eran diosas del matrimonio, pues está claro que el principal objetivo del matrimonio era la procreación. De este modo las novias, a quienes se culparía de un matrimonio estéril, honraban usualmente a Ceres y a Tellus. Existía también la tradición de que Ceres protegía a las esposas, ya que las leyes atribuidas a Rómulo por Plutarco establecen que si un marido se divorcia de su mujer por cualquier razón distinta al envenenamiento de sus hijos, la falsificación de sus llaves o el adulterio, la mitad de sus propiedades pertenecerán a su mujer y la otra mitad se consagrará a Ceres, y cualquiera que eche fuera a su mujer debe hacer un sacrificio a las deidades infernales.

El pasaje de Plutarco muestra que Ceres era aún más protectora de las esposas que lo que se había creído hasta ahora. El marido que «echa fuera a su esposa» debe interpretarse no como el que meramente la repudia sino que la vende realmente, y la pena capital era su castigo. El marido que vendiese su mujer sería consagrado a las deidades del infierno, y a esta consagración debe entenderse que seguía normalmente la ejecución. Que los maridos vendiesen realmente a sus esposas puede deducirse del hecho de que

(24) Aulio Gelio, 1.12.9.
(25) Dión, 55.22.5.

Isis y su hermano Osiris se amaron el uno al otro incluso dentro del seno materno. Su matrimonio creó el antecedente del matrimonio entre hermanos, común entre los gobernantes egipcios. Pero Osiris, normalmente identificado con el sol, fue asesinado y descuartizado por su hermano Set, dios de la oscuridad. Isis lloró y buscó los fragmentos del cuerpo de Osiris, y mediante su acción le devolvió la vida. Pero antes de su resurrección Isis dio a luz a un niño, y así a menudo se la muestra en representaciones visuales criando un bebé. Estos retratos llevaron a comparar a Isis con su hijo Horus y a la Virgen María con el niño Jesús. Sin embargo, mientras los teólogos cristianos mantenían a María como un modelo de maternidad virginal, el niño Horus era claramente visto en el culto de Isis como el fruto de la unión de sus padres. El mito de Isis dice también que cuando ésta buscó los trozos del cuerpo de Osiris, no encontró su pene. Quizá para compensar esta crítica pérdida, se representa a menudo a Osiris como un falo.

El atractivo emocional de una divinidad que ha sufrido ella misma tan inestimable pérdida es innegable. Los adoradores podían sentir simpatía y amistad por Isis, mientras que sólo experimentaban miedo y recelo en sus lejanas relaciones con la mayoría de los dioses del Olimpo. Además, el fiel podía identificarse con Osiris —ya que éste sufrió la muerte y volvió a nacer—, y así el devoto de Isis podía anticipar su propio renacer tras la muerte. Esta atracción debe haber sido especialmente poderosa entre los miembros más desdichados de la sociedad. Las mujeres se sentían atraídas también por las promesas de religiones exóticas, como Juvenal subrayó desdeñosamente en su diatriba sobre las mujeres:

> «Y tened cuidado de las mujeres que son religiosas fanáticas: en el verano llenará su casa con un aquelarre de adoradoras de desconocidas deidades orientales. El oficiante será una sobrenatural aparición, un enorme y obsceno eunuco, reverenciado porque se castró a sí mismo con un afilado trozo de vidrio. Usará sus proféticos poderes y solemnemente entonará sus usuales advertencias:
>
> "¡Guardaos de los Idus de Septiembre!
> ¡Guardaos de la llegada de Diciembre!
> ¡Tratad de protegeros! Reservadme
> cien huevos y una capa de cálido tejido."
>
> El afirma que cualquiera que sea el peligro que amenace será absorbido por la capa, y promete protección para el año por llegar.
>
> En medio del invierno, al atardecer, ella bajará hacia el Tíber, romperá el hielo, y piadosamente hará tres inmersiones para purificar su cuerpo, y después, se arrastrará sobre sus sangrantes rodillas a través de Roma como expiación por haberse acostado con su marido la noche anterior. Este es el ritual prescrito por la deidad de moda en "este" mes. Si alguna diosa egipcia la instruye sobre el modo de hacer una peregrinación al Nilo, ella se marchará enseguida, seguirá el rio hasta su nacimiento y volverá con una redoma de agua sagrada para hacer aspersiones en el templo (lo que, como puede ver-

los rituales de raíz agraria de la religión romana, mientras que a la población urbana le aseguraba la protección de barcos cargados de grano de las provincias del Imperio, en particular de Egipto. También eran de gran importancia los Misterios en los que los fieles revivían el lamento de Isis y su consiguiente alegría al encontrar el cuerpo de Osiris. Aquí el rito de Isis es claramente paralelo al de los Misterios de Eleusis en Atenas; empatía con la mujer que perdió lo que amaba y lo volvió a encontrar. En este momento los devotos de Isis intercambiaban abrazos, bailaban en las calles, e invitaban a desconocidos a convites (37).

Para los esclavos y libertos y cualquiera que careciese de familia, la convivialidad del culto era atractiva. El orden social era precioso para los romanos, pero despreciado por Isis; su culto estaba abierto a todos. Había un gremio profesional de sacerdotes varones, pero otros, tanto hombres como mujeres, podían tener un alto cargo dentro del culto. De veintiséis funcionarios nombrados ministros («sacerdos»), en inscripciones existentes en Italia, seis son mujeres, incluyendo una de rango senatorial y una hija de un liberto (38). Los frescos de Herculano y Pompeya retratan mujeres participando plenamente en las ceremonias. En contraste, la religión estatal de Roma tradicionalmente excluía a los esclavos, a los libertos y, por supuesto, a las mujeres —con pocas excepciones, incluyendo las seis Vestales y las dos sacerdotisas de Ceres— de su jerarquía, mientras que los participantes eran cuidadosamente organizados en categorías separadas.

Los romanos, que idealizaban su tradicional forma de vida, fomentaron una enemistad contra las sociedades secretas y extranjeras, temiendo que sus actividades pudieran desembocar en un comportamiento antisocial. No es extraño que congregaciones tales como las que adoraban a Isis pudieran ser consideradas potencialmente revolucionarias, especialmente desde que muchos de sus partidarios tenían poco interés en la perpetuación o renovación de las tradiciones romanas; los devotos no eran considerados como parte de una totalidad social o gubernamental y, como hemos señalado, el culto estaba orientado a la felicidad del individuo.

El culto de Isis puede rastrearse en Italia durante el final del segundo y el inicio del primer siglo a. C. en Pompeya, Herculano, y las ciudades griegas de Campania, y en Roma se fundó un colegio de sacerdotes de Isis en tiempos de Sila (39). Las mujeres tuvieron mucha influencia en el establecimiento del culto. Cerca de un ter-

---

(37) Para una completa descripción de las ceremonias, véase Tram Tam Tinh, «Le culte des divinités orientales à Herculaneum», pp. 29-49.

(38) La hija del liberto es Usia Prima, hija de Rabirius Postumus Hermodorus, en «Corpus Inscriptionum Latinarum», 1863, 6.2246; Treggiari, «Roman Freedmen», p. 205. El entorno social y económico de los seguidores de Isis es analizado por Michel Malaise, «Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égiptiens en Italie», pp. 127, 136-37.

(39) R. E. Witt, «Isis in the Greco-Roman World», pp. 70-72, 222.

lidades guerreras y masculinas y, como hemos señalado, llegó a ser uno de los favoritos entre los soldados y oficiales del ejército romano. La existencia de Mitra, de alguna manera, alentó el feminismo del culto de Isis. Aquellos que podían haber debilitado o cambiando el culto de Isis se habían dispersado y apartado de su propio Dios. De esta forma, en el culto a Isis quedó libertad para que las mujeres desinhibidas, como las de los poetas elegiacos y otros que son ahora menos conocidos, llegarán a ser tanto sacerdotisas como fieles normales.

¿Qué puede decirse sobre un mundo en el que dos divinidades enormenente diferentes —Mitra e Isis— eran simultáneamente populares, y en el que los Misterios, tanto de este dios y diosa como de otros muchos cultos rivales, incluyendo el Judaismo y el Cristianismo, podían ofrecer promesas comparables de inmortalidad?

Debemos volver a las especulaciones planteadas al concluir el capítulo I de este libro, acerca del papel de las diosas-madre como determinante del estatus femenino en la sociedad. Hay poca información de la prehistoria —de hecho algunos niegan que las diosas-madre hayan existido o fuesen dominantes—, pero se sabe mucho más de las sociedades en las que la Isis histórica fue adorada. Ciertamente ni Grecia ni Roma, en tiempos históricos, fueron un matriarcado; el crecimiento del culto era aparentemente mayor allí donde las mujeres alcanzaban, al menos, cierto grado de emancipación. Sin embargo, la fuerza de Isis en tiempos históricos apenas tenía ninguna implicación para la prehistoria, ya fuera de apoyo o rechazo, a una teoría del matriarcado. Las diferencias externas entre la cultura primitiva y los sofisticados mundos de los griegos y de los romanos eran tan grandes como para impedir obtener conclusiones. El que la historia religiosa y social se repitiese a sí misma sería una notable coincidencia, y no es provechoso especular sobre ello. Lo más que se puede decir es que la mujer ha buscado —al menos entre algunas sociedades conocidas— una respuesta psicológica con implicaciones religiosas, que transcendiese situaciones concretas de las mujeres mortales en épocas particulares de la historia.

En cierto modo, lo que es del mayor interés, es la adhesión de los hombres al culto. Los himnos de Isidoro y la conclusión del «Asno de oro» muestran que la afinidad del hombre con la figura materna es muy pronunciada. En términos psicológicos, el atractivo de Isis es comprensible: en una época de inquietud el anhelo por una protección materna total es realmente un impulso básico. No es seguro que toda idea justa de igualdad para las mujeres emergiese inevitablemente en tales circunstancias, pues el culto de divinidades femeninas no ha mejorado las circunstancias, de las mujeres que las adoraron, ni ha elevado a las mujeres mortales ante los ojos de los hombres que las estudiaron.

A este respecto Isis era diferente de otras diosas-madre. Fue una plataforma para la igualdad de las mujeres, y uno no puede menos que preguntarse sobre la naturaleza de la subsiguiente historia de las mujeres del Oeste si la religión de Isis hubiera triunfado.

EPÍLOGO

LAS ESQUIVAS MUJERES DE LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA

En el 18 a. C., según el historiador Dión Casio, había más hombres de clase alta que mujeres (1). Creo que efectivamente hubo una desproporción entre hombres y mujeres, no sólo en la clase alta romana en tiempos de Augusto, sino con pocas excepciones, en todos los estratos sociales a lo largo de la antigüedad clásica.

Una selección de los datos fríos y fortuitos de distintos períodos y lugares en la antigüedad muestra que los hombres sobrepasan a las mujeres en doble número por lo menos. Estas son las proporciones de los sexos deducidas de los objetos funerarios de la edad oscura y el período arcaico, los estudios prosopográficos de familias acaudaladas en la Atenas clásica, las inscripciones sepulcrales de esclavos y libertos del comienzo del Imperio, y la lista de niños que reciben donativos y alimentos en Veleia.

¿Había realmente menos mujeres que hombres en la antigüedad o es ilusoria la aparente desproporción entre sexos? Los demógrafos señalan que cuando se hace un censo en un país subdesarrollado, las mujeres no son contadas adecuadamente. Realmente las estadísticas no pueden basarse en el tipo de evidencia citado aquí. La demografía, en cualquier caso, es un campo peligroso, y sería absurdo suponer que la desproporción entre hombres y mujeres fuese tan amplia como muestra la evidencia. O bien las mujeres eran censadas menos de lo debido en vida y poco conmemoradas tras la muerte, hasta un punto de que sólo puede describirse como sorprendente, o realmente había menos mujeres que hombres, o ambos factores actuaban simultáneamente.

Sí, siguiendo los años de guerra civil y de las proscripciones —cuando se mataron mucho más hombres que mujeres y, después

(1) Casio Dión, 54.16.2; «eugeneis» significa «nacido libre» más bien que «clase alta».

de la guerra, grandes contingentes de veteranos emigraban como colonizadores— como informa Dión Casio, había aún más hombres que mujeres en Roma, es posible entonces que en períodos de paz la desproporción entre sexos fuese aún mayor.

Poca duda cabe de que el infanticidio femenino fue practicado, aparentemente más en la Grecia helenística que en la clásica; la situación financiera de los padres y el clima político general eran los principales factores en decidir si las niñas debían ser criadas. Además, la mala salud de las hembras, resultado de una dieta inferior a la establecida para los niños —como se indica en los escritos de Jenofonte, las inscripciones de Persépolis, y las discriminatorias asignaciones alimenticias en Roma— seguida de la maternidad a una edad inmadura, dio como resultado una expectativa de vida para las mujeres menor que para los hombres, con cinco o diez años de diferencia. Si se criaban menos niñas, y las vidas de las mujeres eran más cortas, el resultado inevitablemente se manifestaría en una desproporcionada relación entre sexos.

Ciertamente, la actitud de la sociedad antigua hacia la relativa importancia de las actividades de hombres y mujeres era tal que resultaba poco probable que los antiguos historiadores describiesen a las mujeres o que éstas fuesen conmemoradas por monumentos sepulcrales perdurables. Keith Hopkins señala una notable excepción a esta falta de documentación indicando que, entre las mujeres cuyas edades están grabadas en sus tumbas, las esposas que murieron en sus años de maternidad y precedieron a sus maridos, tenían más posibilidades de ser recordadas que otras mujeres. Tendemos a olvidar que —a pesar de la deslumbrante apariencia de los logros literarios y artísticos— Grecia y Roma eran sociedades guerreras. Lo que importaba realmente, incluso para los atenienses, los más intelectuales de todos, era ganar guerras y mantener un imperio, junto con el entrenamiento, que era un prerrequisito esencial para estos fines. Excepto en su papel como criadoras de futuros soldados, la mayoría de las mujeres quedaba excluida de estos objetivos.

Las mujeres que conocemos son las que influían en asuntos de interés para los hombres. La mayor parte de lo conocido —en el más bajo nivel de la sociedad— es sobre prostitutas, y —en el nivel más alto— sobre mujeres que jugaron un papel en la política: las reinas helenísticas y las romanas que se mantuvieron a sí mismas dentro de las tradicionales esferas masculinas. Los nombres de unas pocas poetisas han sido inmortalizados, pero para la mayoría de ellas, poco queda detrás de sus nombres y los comentarios de críticos ulteriores. No es sorprendente que la única mujer de la antigüedad que pudo ser objeto de una biografía completa sea Cleopatra. Incluso, a diferencia de Alejandro, con quien rivaliza como tema de novela y leyenda, conocemos a Cleopatra a través de fuentes abrumadoramente hostiles. La recompensa para la mujer «buena», en Roma, era posiblemente el ser alabada con frases estereotipadas; en Atenas, sólo el olvido.

En contraste con la escasez de información histórica segura sobre las mujeres, están los abundantes retratos de mujer en el arte y la literatura, desde las figurillas prehistóricas, las plañideras sin nombre y las muchachas con flautas retratadas en la alfarería, a las bien conocidas heroinas de tragedia y las mujeres soñadas por los poetas elegíacos. Parecería que en la Atenas clásica, donde las mujeres respetables eran, teóricamente, de escasa relevancia, los artistas fueron más prolíficos e inventivos en crearlas. Apartadas de la participación en las vidas de los hombres, las mujeres volvieron a atormentar las imaginaciones masculinas, sus sueños y sus pesadillas. Los poetas atenienses o no, no eran uniformemente misóginos, y los retratos literarios de mujeres, incluso los monstruos, muestran autoafirmación, autoestima, dignidad y enojo ante la injusticia —y no todas ellas eran consideradas como monstruos. No puedo pensar en otra literatura en la que las mujeres tengan figuras tan convincentes, empezando por Andrómaca y Penélope. Estas Galateas eran tan atractivas que los eruditos habían elegido seguirlas con más entusiasmo del que ponían en sus intentos por estudiar a las mujeres de carne y hueso: todavía nadie ha explicado adecuadamente la relación entre, por ejemplo, las heroinas del drama épico o ateniense y las mujeres que vivieron al mismo tiempo que los poetas. Debe ser que el abismo entre realidad y ficción es tan amplio y la relación tan difusa que no puede percibirse desde esta ventajosa situación.

En este relato he intentado encontrar las realidades de la existencia de las mujeres en el mundo antiguo más que concentrarme en las imágenes que los hombres tenían de ellas. El crear una polémica contra los hombres de Grecia y Roma y escribir un alegato en defensa de sus mujeres, no constituyen los objetivos adecuados de un historiador. El pronunciar un veredicto basado en las preferencias modernas no sería defendible, señalando que aunque la estructura básica de poder patriarcal era similar en Grecia y Roma, las mujeres romanas parecen haber llevado vidas más satisfactorias, como resultado de la profundización en la relación matrimonial y de la transferencia de las posibilidades de una mejor clase de amor, de las relaciones homosexuales a las heterosexuales. Espero ser perdonada al sugerir que la mujer moderna se hubiera sentido más en su casa entre los romanos, ya que a pesar de la perspectiva de unos 2.000 años, las mujeres de la antigüedad clásica suscitan todavía una respuesta emocional. Pues las antiguas opiniones de las mujeres, en cuanto a lo que puede ser conocido de sus vidas reales, continuarán siendo paradigmas válidos para el mundo moderno.

Para compensar el balance, algo puede decirse a favor de los hombres de la antigüedad clásica. Los griegos fueron los primeros que sabemos que consideraron y cuestionaron el papel de las mujeres. Esto no ocurrió en otras sociedades en esos tiempos, sino mucho más tarde. El que verdaderamente prestasen atención a las mujeres que les rodeaban, mientras formulaban sus teorías, es discu-

tible. El producto es una abigarrada tela tan finamente tejida que no podemos decir cuánto debe atribuirse a las mujeres que vivieron en esta época y cuánto se debe a la imaginación de los hombres.

Se abre una grieta entre las brutales mujeres de los versos de Semónides y las perras guardianas de la «República» de Platón; en análisis más profundos, las actitudes de uno de los más celebrados misóginos y uno de los mayores filogenistas de la antigüedad, muestran más semejanzas que diferencias. Incluso Platón —de los autores antiguos uno de los más comprensivos respecto a las mujeres— encontró que, en general, un sexo era inferior al otro, aunque permitía excepciones. Platón se perdió lejos del curso del pensamiento griego. Las ideas de Aristóteles eran más representativas: explicó detalladamente la clase de inferioridad de la mujer, desde su pasivo papel en la procreación hasta la limitada capacidad para la actividad mental. El pensamiento filosófico sobre las mujeres continuó: el Estoicismo, la más popular de las filosofías helenísticas y romanas, dirigía las energías femeninas al matrimonio y la maternidad. La argumentación es brillante y difícil de refutar. Y este confinamiento racionalizado de las mujeres a la esfera doméstica, tanto como la sistematización del pensamiento antifemenino por poetas y filósofos, son dos de las más devastadoras creaciones del legado clásico.

You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

INDICE ALFABETICO

Abandono de niños. *Véase* Infanticidio.
Abejas, 17, 64, 94.
Aborto, 86, 189, 190-191.
Adler, A., 118.
Adopción, 86-87.
Adulterio: Atenas, 99-100, 105, 123-125; Esparta, 52; Germania, 235-236; Gortina, 56; Helenístico, 150; Roma, 181-182.
Afrodita, 17, 19-22; en arte, 162, 167; figs. 15, 17. *Véase* Venus.
Agamenón, 36, 40-41, 44, 118.
Agarista (esposa de Almeónides), 99, 139.
Agarista (de Sición), 49-50.
Agatoclia, 163.
Alcibíades. *Véase* Hiparate.
Alcman, 69-71.
Alejandro, 39, 142-143.
Alimentación. *Véase* «Alimenta».
Amamantamiento de niños, 100; fig. 9.
Amazonas, 19, 38-40, 117; fig. 1.
Amor: en Platón, «El Banquete», 20-21; en Sófocles, «Antígona», 122. *Véase* Homoeróticas, experiencias sexuales.
Andócides, 77, 99.
Androginia, 18, 197-198. *Véase* Hermafrodita, Mujer masculina, Tiresias.
Andrómaca, 32, 36-38, 44, 129, 222.
Angel, J. Lawrence: Grecia Clásica, 85; Epoca Obscura, 60; Período Helenístico, 161; Período Romano, 192.
Antígona, 35; Sófocles, 118-123.
Antonio, Marco, 145, 178, 208-211, 221, 247.
Apiano, 198-199, 201.
Apolo, 22, 25-26, 48.
Apolonio de Rodas, 168.
Apuleyo, 243, 249.
Aquiles, 34, 39-40.
Arete, 37-38, 43-44, 46.
Aristocracia, estatus de las mujeres en: Grecia Arcaica, 72; Atenas, 73, 96; Roma, 171.
Aristodama, 147.
Aristófanes, 117, 132-135, 139; «Las Asambleístas», 136; «Lisístrata», 83, 106, 132-135; «Las Tesmoforiantes», 123-125.
Aristóteles: sobre el aborto, 86; sobre la comedia, 132; sobre cuidados prenatales, 103-104; sobre los espartanos, 53-54, 235, 254; sobre experiencia sexual, 167-169; sobre la Ley de Ciudadanía de Pericles, 85-86, 87; sobre el matrimonio, 92; sobre la supervisión de las mujeres, 152, 203.
Arquipo, 146.
Arria, 183.
Arsínoe II, 142, 145, 248.
Artemisa, 19-20, 22-23, 102.
Artemisia, 120.
Aspasia, 108-110.
Atalanta, 19, 34.
Atenas, 57-63, 73-111; literatura de, 113-140.
Atenea, 16-20, 22-23, 88. *Véase* Panatenea.
Ateneo, 125.
Atléticos, 151-152, 158; fig. 13.
Augusto, Octavio, 178, 206-207, 215, 222, 226, 233, 237, 247; legislación de, 179, 181-183, 185, 188-189, 208, 218. *Véase* Jus liberorum.
Aurelia Philematium, 217.

Bacanales, 176, 240, 245-246.
Bachofen, John Jacob, 37.
Bailey, Cyril, 240.
Beauvoir, Simone de, 119, 138.

Berenice «Phernoforos», 144.
Betrothal: Atenas, 80; Roma, 179.
Bigamia. *Véase* Pericles, Ley de ciudadanía; Poligamia.
Bona Dea, 176, 234.
Briseida, 34, 42, 44.

Calímaco, 145.
Calipso, 23.
Capacidad de leer y escribir, 158, 174, 215, 224.
Cariátide, 63; fig. 7.
Casandra, 25.
Castidad, 19. *Véase* Virginidad.
Castración, 16, 19.
Catal Hüyuk, 28.
Catón el Censor, 175, 203-204, 215.
Catón de Útica, 178, 180-182.
Catulo, 195.
Ceres, 176, 207, 238-240. *Véase* Deméter.
César, 145, 178, 181, 205.
Cibeles, 27.
Cicerón, 11, 179-180, 229.
Cínicos, 137, 157.
Circe, 23.
Citerea, 219-220.
Ciudadanía, 77-78. *Véase* «Isopoliteia»; Pericles, Ley de Ciudadanía.
Civilización, 16, 122-123.
Claudia Quinta, 202.
Cleobulina, 72.
Cleopatra VII, 143, 145-146, 208-212, 248, 252.
Clitemnestra: en Homero, 32, 35-37, 41-42; en la tragedia, 114-115, 118-119, 127-128, 129-130.
Cohabitación, 182, 214, 216, 219-220, 224.
Colonización: Edad Obscura, 48-49, 52; Helenística, 154.
Columela, 218-219.
Comadronas, 102, 187, 191, 214-215.
Comedia Nueva, 160-161.
Comunidad de esposas, 136-137, 153.
Concubinas: Atenas, 109-110; Roma, 220.
Contraconcepción, 54, 65, 86, 188-191.
Coptos, tarifa, 162.
Corina, 68, 72.
Coriolano, 232.
Cornelia (esposa de Emilio Paulo), 183.
Cornelia (madre de los Graco), 171-173, 183, 185, 192, 195, 205.
Creta, 27, 29. *Véase* Gortina.
Crono, 16.
Culto, 23, 92-98, 229-249.
«Curia Mulierum», 205, 226.

Deificación: Romanos, 206-207; Tolomeos, 145.
Deméter, 27, 94-95; fig. 8; Himno a, 60. *Véase* Ceres.
Demetrio de Falero, 152.
Demóstenes, 22, 84. *Véase* Neeira.
Desnudo: en arte, 63, 163-167, 169; Esparta, 51; Platón, sobre el, 138.
Deutsch, Helene, 26.
Diana (Artemisa), 207.
Dido, 169, 178, 183, 211, 212.
Diodoro Sículo, 242-243.
Diógenes Laercio, 83.
Dión, 251-252.
Dionisio de Halicarnaso, 175-176.
Dionisio, 16, 25-26, 38, 164: *Véase* Bacanales; Eurípides, «Las Bacantes».
Diosa-Madre, 20, 26-29. *Véase* Isis.
Divorcio: Atenas, 80-82; Gortina, 55-57; Helenístico, 150-151; Roma, 176, 180-181, 216, 228. *Véase* Matrimonio, dinástico.
Domiciano, 189, 236.
Dorios. *Véase* Esparta y Gortina.
Dote: Atenas, 78-82, 130; Esparta, 54; Helenística, 150-151; Roma, 180, 186.
Duncan-Jones, Richard, 226.

Edad, de matrimonio: Atenas, 80-81; Esclavos, 217; Esparta, 57; Gortina, 56-57; Roma, 179.
Edad, de la muerte. *Véase* Población.
Educación: Arcaico, 71-72; Atenas, 91-92; Esclavos, 214-215; Helenístico, 152-153, 154-155, 157-158, 160; Romana, 193-199.
Egipto, 11, 144-146. *Véase* Cleopatra VII. Isis.
Ehrenberg, Victor, 75.
Elegías, Roma, 194-197.
Eleusis, Misterios de, 94-95, 240; fig. 8. *Véase* Deméter y Ceres.
Eliot, T. S., 167.
Elogios, 205-206. *Véase* Epitafios «Teria».
Elpinice, 79, 144, 145, 166.
Embriología, 82.
Emilia (esposa de Escipión el Africano), 185-186, 200, 204, 215.
Enterramientos. *Véase* Angel, J. Lawrence; Epitafios, Elogios, Inscripciones.
Epica Homérica, 31-46.
Epicteto, 194.
Epicuro, 157, 162.
«Epikleros», 77-78, 80-81, 82, 105-106.
Epitafios: Atenas, 110, 116; Esparta, 51; Roma, 183, 213, 216, 227.
Erina, 158-160, 222.
Esclavos: Atenas, 100-101, 109; Edad de Bronce y Homero, 41-42, 45; Gortina, 56; Helenística, 160-162; Roma, 213-228, 246. *Véase* Manumisión.

Escultura, de Amazonas, 39, 40. *Véase* «Korai»; Desnudo.
Espartanos, 50-54, 57, 77, 151-152, 235, 254.
Esqueletos, restos. *Véase* Angel, J. Lawrence.
Esquilo, 25, 76, 82, 118.
Estatus de la mujer: en Atenas, 74-76; en Utopía, 135-138.
Esterilidad, 131, 180-181.
Estesícoro, 33.
Estoicos, 137, 152-154, 157, 181-182, 194, 254.
Eúcaris, 215, 219.
Eumaquia, 223.
Eurípides, 84, 123-132, 143; «Las Bacantes», 132-133; «Hécuba», 118; «Hipólito», 117; «Medea», 102, 123.
Euriclea, 41.

«Familia Caesaris», 214, 216-217, 219-220.
Faustina, 227.
Faustina la Joven, 227.
Festivales: Atenas, 93-96, 98; Roma, 229-250.
File de Priene, 147.
Finley, Moses, 28, 212.
Firestone, Shulamith, 138.
Fortuna, 230-233, 241.
Freud, Sigmund, 122, 234.
Friné, 162.
Fulvia, 197, 208-209, 222.

Gea, 16, 27.
Gelio, 125, 175.
Gomme, A. W., 75.
Gortina, 55-57.
Griego (lenguaje), 120.
«Gynaikonomoi», 152.
Guerra, efectos de la: de Esparta, 139; del Peloponeso, 83, 139; Segunda Púnica, 138-204.

Hadas, Moses, 75.
Hagnias, 86.
Hécuba, 42-43. *Véase* Eurípides, «Hécuba».
Hedea, 158.
Hefesto, 17, 18-19, 21.
Helena, 31-33, 35-36, 45, 128.
Heliogábalo, 205.
Hera, 21-23, 27, 167.
Heredera. *Véase* «Epikleros»; herencia, «Patroikos».
Herencia: Atenas, 91; Gortina, 54; Roma, 79, 200.
Hermafrodita, 167-168; figs. 18-19.
Hermes, 17.
Heródoto, 10, 32, 39, 49, 88, 109-110, 115, 120-121, 164.
Hesíodo, 15-17, 21, 60, 64.
Hestia, 20, 22. *Véase* Vesta.
«Hetairai», 107-111. *Véase* Prostitutas.
Hipareta, 81, 99, 109, 139.
Hiparca, 136.
Hipocrático, Corpus, 86, 102-103.
Hipodamia, 34.
Hipólito, 19. *Véase* Eurípides.
Homero, 15, 21, 31-46, 59, 114, 135.
Homoeróticas, relaciones: en Artes plásticas, 163, 166; Atenas, 106-107, 133-134; Dioses, 26; Esparta, 53, 71; Lesbos, 68-72; Roma, 233.
Hopkins, Keith, 191, 216, 252.
Horacia, 174-175.
Horney, Karen, 26.
Hortensia, 193, 197-198, 201.

Igualdad de las mujeres, 243, 249. *Véase* Platón, «La República».
Infanticidio, 51, 55, 62, 87, 148, 161, 186-187, 252.
Isidoro de Fayum, 243, 249.
Isopoliteia, 146-147.

Jantipa, 97-98.
Jenofonte, 89-90, 103, 154, 222; sobre el matrimonio, 103.
Julia (hija de Augusto), 182, 206, 225.
Julia Domna, 197.
Julia Febe, 224.
Julia Maesa, 206.
Julia Saemias, 206.
Juno, 207; Regina, 201. *Véase* Hera.
«Jus Liberorum», 173-174, 220-221.
Juvenal, 191, 195, 233-234, 244.

Kirchner, Johannes, 88.
Kitto, H. D. F., 75.
«Korai», 62-63, 164; figs. 5, 6.
Kore. *Véase* Perséfone.

Lacey, W. K., 75.
Laódice (mujer de Antíoco II), 144.
Latín (lengua), 206.
Legal, capacidad (helenística), 147-150. *Véase* Control Propiedad.
Lemnos, mujeres de, 40.
Leoncio, 162.
Lesbia, 195, 197.
Libertas, 213-228. *Véase* Manumisión, Neaira.
Lex Oppiana. *Véase* Oppia, Ley.
Lex Voconia. *Véase* Voconia, Ley.
Licurgo. *Véase* Espartanos.
Limosnas, 207, 225-228.
Lisias, 99-101.
Livia, 183, 206-207, 217.

Livio, 174-175, 199-203, 232, 235.
Lolia Paulina, 185.
Lucrecia, 177, 183.
Lucrecio, 190.
Lujo, Leyes sobre el: Atenas, 62, 73, 79-80, 152; Roma, 205. *Véase* Ley Oppia.
Luto, Lamentación, 59, 73, 98, 200-201, 239, figs. 2, 3.

Macedonia, 142-143.
Madrastra, 21.
Madres solteras, 25, 38, 42.
Magna Mater, 202.
Manumisión: Atenas, 88; Delfos, 151; Roma, 217-220.
«Manus», 174-177, 238-239.
Marcia (mujer de Catón Uticensis), 178, 180, 182.
Masculinas, mujeres. *Véase* Atenea Clitemnestra, Fulvia, Sófocles.
Mater Matuta, 231.
Matriarcado, 26-29, 37-38, 96, 114, 117, 249.
Matrilineal, sucesión, 34-35, 38.
Matrimonio: Atenas, 78-92; contratos, 148-151; Dinástico, 49, 144-145, 177-180; Epoca Obscura y Período Arcaico, 48-50; esclavos y libertos en Roma, 216-219; Esparta, 52-53; Gortina, 55; hermana-hermano, 144-145; 243-244; en Homero, 27, 35-38; índice de, 153-154, 188; matrimonial y patriarcal, 34-36, 43; mito de, 135; entre los Olímpicos, 21-22, 27; por rapto, 34, 53; Roma, 174-180, 188-189.
Matrimonio (segunda nupcias): Atenas, 81-82, 86; Roma. *Véase* «Univirae».
Medea, 24, 168; Eurípides, «Medea», 102, 123.
Menarquia, 85.
Menopausia, 104.
Menstruación, 85.
Metecos, 78, 90-91.
Mileto, 49.
Minerva. *Véase* Atenea.
Misoginia, 16, 28-29, 110-111, 117, 138, 254. *Véase* Eurípides.
Mistéricas, Religiones. *Véase* Ceres, Misterios de Eleusis, Isis, Mitras.
Mitología, 15-46, 229-249; en la tragedia, 114-132.
Mitra, 242, 248-249.
Monedas: Helenística, 145; Romana, 206-208, 239.
Mormo, 159.
Muerte, antes del matrimonio, 78-79, 121-122, 160, 192.
Mujeres, habitaciones de las, 98-101.
Mujeres casadas, relación con el padre: Atenas, 78-79; Helenístico, 150; Roma, 177-180. *Véase* Matrimonio, dinástico.
Musonio Rufo, 194.
Mirtis, 68.

Nacimiento, 102-103, 130-131, 191, 217-221; apadrinamiento por Artemisa, 19, 23, 102.
Nausicaa, 24, 33-35, 37, 43, 45.
Neera, 84-85, 110, 162.
Neopitagóricos, 154-157.
Nepote, Cornelio, 192.
Neuman, Erich, 28.
Nodriza, 101, 191, 214, 236. *Véase* Euricheia.
Nombres, de las mujeres romanas, 187.
Nueva Comedia, 160-161.

Octavia, 178, 206-210, 211.
«Odisea», 17, 23, 33-34, 37, 43.
Ofrendas por mujeres: Atenienses, 62-63, 89; a Asclepio, 102; a Isis, 246.
«Oikos», 76-77, 104-105.
Olimpia, 143.
Oppia, Ley, 199-204, 231.
Ovidio, 168, 190, 195-196.

Panatenea, 93, 146, 222.
Pandora, 16-18, 63-64.
Papiros, 11, 147-151, 174-175, 243. *Véase* Isidoro de Fayum.
«Partenios», 71.
Pater Familias, 172-174, 237.
Patricias, castidad de las, 231-232.
«Patroïokhos», 56-57, 77-78.
Patrona de gremios, 223-224.
Penélope, 19, 32, 34, 35, 38, 43, 45.
Pericles, 87, 108; Ley de Ciudadanía, 85-88; Oración fúnebre, 85, 91-92.
Perictíone, 155.
Perséfone, 94, 240.
Persépolis, 103.
Petronia Justa, 220.
Píndaro, 6, 8.
Pitágoras, 154-155.
Pitia, 48.
Platón, 87, 132, 254; «Las Leyes», 104, 135, 139; «Menéxeno», 107; «La República», 104, 135-138; «El Banquete», 20-21; sobre el matrimonio, 104.
Plebeyas, castidad en las, 231-232, 235, 236.
Plinio el Joven, 11, 193-194, 226-227.
Plinio el Viejo, 167, 189.
Plutarco: sobre Aspasia, 107-108; sobre los espartanos, 51-52, 54, 105; sobre Fulvia, 209, 222; sobre Isis, 241-242; sobre matrimonio romano, 103,

175-178, 238-239; sobre Olimpia, 143; sobre la ostentación, 200.
Población, 251-252; Atenas, 85-88, 139; Edad Oscura, 61-62; esclavos y libertos, 217, 220; Esparta, 54; Helenístico, 161; Roma, 186-189, 191-192. *Véase* Aborto, Alimentos, Contraconcepción, Infanticidio, Matrimonio (índices).
Poder económico: Atenas, 91; Helenístico, 147; Roma, 184-185, 221-224. *Véase* Control de la propiedad.
Poder político: Helenístico, 141-147; Homero, 43-44; Roma, 172, 208-212. *Véase* Matriarcado, Ley Opia.
Polibio, 153-154, 185, 200, 204.
Poligamia, 42, 142.
Pompeya, 223-224, 246.
Pornografía, 163-168.
Praxiteles, 166; fig. 16.
Prometeo, 17.
Propercio, 195.
Propiedad, control de la: Atenas, 91, 152; Esparta, 53; Gortina, 55; Helenística, 147, 150-152; Roma, 183-186.
Prostitutas: Atenas, 107-111; en Aristófanes, 134-137; Helenística, 160-162; en Platón, 137; precio de las, 224; Roma, 182, 215, 224-225, 242-243, 245; tasas sobre, 107, 162, 224.
Proxenia, 147.
Psicoanalítica, crítica, 24, 115-117, 249.
Pubertad, ceremonias de las, 230.

Queresbrata, 110.
Quintiliano, 194.

Rea, 16, 27.
Reclusión: en Aristóteles, 152-153; Atenas, 97-102, 131; Helenística, 152, 163-169; en Homero, 45-46; Roma, 192, 211-212; Safo, 69.
Religión, 15-29, 92-96, 199, 201, 229-250.
Rostovtzeff, M. I., 12.

Sabinas, 177, 199.
Sacerdotisas, 146; Atenea, 93; Ceres, 238, 240; Deméter y Perséfona, 94-95; Isis, 246-247. *Véase* Vestales.
Safo, 68-72.
Salustio, 194.
«Satiricón», 217, 221.
Segunda Guerra Púnica, 199-202, 231-232, 235, 240.
Semónides, 65-67.
Sempronia, 194, 208.
Senado de mujeres, 205.
Senatusconsultum Orfitianum, 184.
Septimio Severo, 219.
Servio Tulio, 231.
Sexo, porcentajes. *Véase* Población.
Sexo, roles, 48, 59, 118, 123, 135-138, 208, 222. *Véase* Mujer masculina.
Sexual, experiencia: en Aristófanes, 133-134; Atenas, 104-107; de los esclavos, 24, 41, 98, 100-101, 215; Helenística, 163-169; Roma, 194. *Véase* Adulterio, Relaciones homoeróticas, Prostituas, Violación.
Slater, Philip, 115-116.
Sócrates, 83-84, 89-90, 97-98.
Sófocles, 76; «Antígona», 118-123; «Las Traquinias», 118, 129.
Solón, 73, 76, 98, 104.
Sorano, 187, 191.
Suicidio, 121, 183, 209, 210.
Sulpicia, 195-197.

Tablas, Las XII, 172, 175, 177, 184, 237, 239.
Tácito, 192, 235-236.
Tais, 162.
Tarento, 52.
Tarn, W. W., 161.
Tejedoras, 23, 45, 56, 171, 222-223.
Teócrito, 145, 169.
Teofrasto, 153.
Terencia, 179, 229.
Tesmoforas, 95-96.
Tera, 49.
Tiberio, 182, 207, 247.
Tibulo, 195-196.
Tiresias, 164, 168.
Trabajo: Atenas, 88-91; Edad de Bronce y Homero, 44-45; esclavos y libertos, 213-218, 221-225; Esparta, 51. *Véase* Prostitutas.
Tragedia, 10, 113-132.
Treggiari, S. M., 213, 218.
Troya, 31-46.
Tucídides, 10, 33, 139, 163.
Tulia, 179-180.
Tumbas, inscripciones: Atenas, 102; Edad Obscura y Arcaica, 57-63; Esparta, 51; figs. 2, 3, 10, 11; Roma, 187-188, 191-192.
«Turia», 181, 183.
Tutoría: Atenas, 178-179; Helenística, 148, 150; Roma, 172-177, 201-202, 237.

Ucko, Peter, J., 27.
Ulpiano, 181-182.
«Univira», 183, 227, 230-232.
Urano, 16, 19.
Urbanización, 88.
Utopía, 135-138.

INDICE

Cuadro cronológico 5

Introducción 9

I. Diosas y dioses 15
II. Las mujeres en la Edad del Bronce y la épica homérica 31
III. La Edad Bárbara y el Período Arcaico 47
IV. Las mujeres y la ciudad de Atenas 73
V. La vida privada en la Atenas clásica 97
VI. Imagen de la mujer en la literatura de la Atenas clásica 113
VII. Mujeres helenísticas 141
VIII. Las matronas romanas al final de la República y comienzo del Imperio 171
IX. Las mujeres de las clases bajas romanas 213
X. El papel de la mujer en la religión de los romanos 229

Epílogo: Las esquivas mujeres de la Antigüedad clásica . 251
Ilustraciones 257
Bibliografía 263
Indice Alfabético 273

La publicación del libro de S. B. Pomeroy sobre la mujer en el mundo grecorromano ha supuesto un giro copernicano en el ámbito de la historia social de la Antigüedad clásica y en el planteamiento de la Historia de la mujer como problema historiográfico. Hasta no hace mucho tiempo todo el conjunto de problemas -económicos, sociales, jurídicos e ideológicos- que plantea el estudio de la mujer en la Historia, y más concretamente en la Historia de la Antigüedad, o bien no eran tratados con la consideración que, sin duda alguna, se merecen, o bien eran estudiados por diferentes especialistas en el seno de sus respectivos campos de trabajo. Sin embargo, desde hace algunos años, y a ese proceso ha contribuido decisivamente el presente libro, la cuestión se ha vueto a plantear en unos términos radicalmente diferentes.

El estudio de la mujer en la Historia se lleva a cabo en la actualidad desde una perspectiva claramente feminista, es decir, que independientemente del sexo de cada uno de los autores, la mayor parte de ellos asume la idea de que el estudio de este problema no es posible si no se parte del hecho de que las mujeres, como sexo, grupo o clase -si así se quiere-, han sido el sujeto pasivo de la Historia y han sido objeto del ejercicio de diversas formas de opresión, e incluso explotación. La toma de conciencia en relación con este problema nos permite percibir cuál es la situación de la mujer en la Edad Contemporánea y, de este modo, vincular el estudio del pasado con las inquietudes del presente, tal como han aspirado a hacer los mejores de entre los historiadores.

ISBN 84-7600-187-8

9 788476 001875

